ISSN 2452-5537

Cal y Canto

NÚMERO 7 JUNIO 2020

SEGUNDA ÉPOCA
REVISTA DE MOVIMIENTOS SOCIALES

MAPUCHE: UN PUEBLO EN LUCHA

La expansión neoliberal y la resistencia del Pueblo Mapuche
Por Fernando Pairican

El primer alcalde Mapuche
Adolfo Millabur

Revitalización del Mapudungun
Por Antonia Huentecura y Silvia Castillo

Arte Mapuche Contemporáneo
Por Paula Baeza Pailamilla y Sebastían Calfuqueo

Relaciones Interculturales y sistema de salud mapuche
Por Andrés Cuyul

Coordinadora de Organizaciones de Estudiantes Mapuche – COEM(Santiago)
Por Bayron Rojas Marihuan

Cal y Canto
NÚMERO 7 JUNIO 2020
SEGUNDA ÉPOCA
REVISTA DE MOVIMIENTOS SOCIALES

MAPUCHE:
UN PUEBLO EN LUCHA

CRÉDITOS

Dirección: Mario Garcés Durán.

Producción General: ECO Educación y Comunicaciones, www.ongeco.cl
Equipo Plataforma Mercosur Social Solidario en Chile, www.mercosursocialsolidario.org
Claudio Alvarado Lincopi y Simona Mayo

Edición General: Mario Garcés y Daniela Zubicueta.

Comité editorial: Paulina Calderón, Daniel Fauré, Bárbara Foster, Mario Garcés, Juan Ortega, María Angélica Rodríguez, Yanny Santa Cruz, Daniela Zubicueta.

Participaron en estos talleres: Paulina Calderón, Sebastián Calfuqueo, Andrés Cuyul, Daniel Fauré, Bárbara Foster, Mario Garcés, Adolfo Millabur, Juan Ortega, María Angélica Rodríguez, Yanny Santa Cruz, Daniela Zubicueta. Patricio Rivera, Enrique Gatica, Simona Mayo, Claudio Alvarado Lincopi, Sandra Palestro, Fernando Pairicán, Antonia Huentecura, Silvia Castillo, Bayron Rojas, Paula Baeza Pailamilla.

Diseño y Diagramación: Diego Aillapan & Marco Lagos.

Las imágenes utilizadas fueron facilitadas por Rodrigo Gálvez, COEM, Archivo ECO, Educación y Comunicaciones y de redes sociales de organizaciones.
Portada: Radio Kvrruf

Cal y Canto es una publicación de ECO, Educación y Comunicaciones.

José Miguel Claro #2334, Ñuñoa, Santiago de Chile.

ISSN 2452-5537

www.ongeco.cl

ÍNDICE

4 / EDITORIAL
Mario Garcés y Claudio Alvarado Lincopi

9 / DESPOJO, COLONIALISMO Y RESISTENCIA
Claudio Alvarado Lincopi

21 / LA EXPANSIÓN NEOLIBERAL Y LA RESISTENCIA DEL PUEBLO MAPUCHE
Fernando Pairican

29 / REVITALIZACIÓN DEL MAPUDUNGÚN
Antonia Huentecura y Silvia Castillo

54 / RELACIONES INTERCULTURALES SISTEMA DE SALUD MAPUCHE
Andrés Cuyul

59 / COORDINADORA DE ORGANIZACIONES DE ESTUDIANTES MAPUCHE - COEM (SANTIAGO)
Bayron Rojas Marihuan

68 / ARTE MAPUCHE CONTEMPORÁNEO
Paula Baeza Pailamilla y Sebastían Calfuqueo

78 / EL PRIMER ALCALDE MAPUCHE
Adolfo Millabur

89 / "EL FUTURO DEBE CONTAR CON LAS VOCES DE LOS PROTAGONISTAS DE LOS TERRITORIOS"
Onésima Lienqueo, Red de Defensa de la Infancia Mapuche

DOCUMENTOS ANEXOS

97 / DECLARACIÓN PÚBLICA VII CONGRESO LAFKENCHE BUDI 2020

100 / CORONAVIRUS Y MONOCULTURALIDAD: LAS PANDEMIAS PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS

EDITORIAL

El Estallido Social, que se inició el 18 de octubre de 2019 nos sorprendió por su magnitud, su fuerza, su persistencia en el tiempo, su radicalidad, la diversidad de actores implicados, pero también porque la bandera mapuche flameó, de norte a sur del país, en las más diversas marchas y manifestaciones públicas. Pero, además las estatuas de Pedro de Valdivia y de otros insignes de la historia oficial rodaron por el suelo en más de una ciudad chilena, en Concepción, Temuco, Valdivia. Todo pareciera indicar que las luchas o la "causa" del pueblo mapuche no solo está más viva que nunca, sino que ha calado profundo en la conciencia del pueblo chileno, por lo demás mestizo, es decir, heredero de un pasado común con el pueblo mapuche.

Ningún chileno ignora la resistencia mapuche a la conquista (invasión) española, más todavía, la mayoría reconoce a sus figuras más prominentes –Lautaro, Caupolicán, Galvarino- sin embargo, pocos conocen el carácter, la forma y el significado de la invasión de los Estados chileno y argentino sobre los territorios del pueblo mapuche, en el siglo XIX. La historiografia y la construcción de un sentido común nacional, se encargó eficientemente de negar y edulcorar esta agresión con un eufemismo –recurso clásico de la elite chilena- que la denominó la "Pacificación de la Araucanía". En realidad, el colonialismo español –al que los mapuche pusieron freno- fue reemplazado por un *colonialismo republicano*. El pueblo mapuche fue entonces despojado de sus tierras, su ganado, sus bienes y "reducido" (confinado a "reducciones" al sur del Bio Bio).

La historia contemporánea mapuche es de algún modo, la historia de su resistencia y también de su convivencia y adaptación obligada al colonialismo nacional. Pero, no hay bien que por mal no venga, en la historia de la resistencia mapuche, a partir de los años ochenta, en plena dictadura, se comenzó configurar una nueva etapa que puso el acento ya no solo en reivindicaciones de justicia y de tierras, sino en su condición de pueblo-nación, lo que ha permitido revisitar –y redescubrir para muchos chilenos- el pasado histórico mapuche.

Cuando se recuperaba la democracia una diversidad de organizaciones mapuche, buscaron acuerdos con el nuevo bloque en el poder (se firmó el Pacto de Nueva Imperial con Patricio Aylwin), sin embargo, cuando promediaba el gobierno de Eduardo Frei, se hicieron evidentes las diferencias y las rupturas (el caso Ralco y la quema de camiones en Lumaco, en 1997) que abrieron una nueva fase en las relaciones del pueblo mapuche, tanto con el Estado como con la sociedad chilena.

Entonces, el pueblo mapuche adquirió mayor visibilidad en los medios, tanto por sus demandas de tierra como la radicalidad de algunas de sus acciones (ocupaciones de predios, enfrentamientos con la policía, etc.) razón por la cual fue criminalizado por los gobiernos, encarcelados sus dirigentes, allanadas sus comunidades, militarizado el territorio, maltratados y asesinados los más jóvenes. Todo ello fue caratulado como el "conflicto mapuche", que no ha cesado de ocupar a la prensa, a los jueces y a los políticos chilenos, desde fines de los años noventa hasta la fecha.

Todas estas fueron razones más que suficientes para que el Taller de Movimientos Sociales de ECO 2019 lo dedicáramos a las luchas del pueblo mapuche, más todavía, cuando en noviembre de 2018, el asesinato de Camilo Catrillanca conmovió al país entero e hizo visible la brutalidad de la represión.

Una de las hipótesis centrales que condujo el devenir del Taller fue que la lucha mapuche se corresponde a un fenómeno de pueblo, de nación. Es un pueblo colonizado que lucha por la sobrevivencia y la reconstrucción de sus formas culturales, de sus territorios y de su autodeterminación política. Esta característica complejizó desde el primer momento el programa del Taller, dado que uno de los rasgos fundamentales de todo pueblo es su diversidad interna, son las múltiples capas y actorías sociales que dan cuerpo a una unidad heterogénea. Así, buscamos abrazar una serie de campos donde los derroteros del movimiento mapuche hoy circulan, los cuales representan novedades que, estamos seguros, pueden enriquecer los debates constituyentes que ya comenzamos a darnos desde el 18 de octubre de 2019. Son precisamente algunos de los diversos repertorios actuales del movimiento mapuche los que ocupan el desarrollo de esta revista.

Entre estos repertorios, sin duda, encontramos la renovada mirada histórica que los intelectuales y academicos mapuche, en su amplia mayoría emergidos desde el seno del movimiento, vienen desarrollando desde hace décadas. Esta renovación historiográfica emerge desde marcos teóricos y metodológicos recogidos desde diversos pensamientos anti-coloniales en el mundo. Actualmente la reflexión mapuche dialoga con referentes sudasiaticos, africanos, caribeños y latinoamericanos, que realizan sus labores en sus países de orígenes o son miembros de las diversas diásporas producto de múltiples procesos de colonización. Junto con esto, existe una voluntad en buscar también categorías analíticas y visiones interpretativas desde el propio Mapuche Kimün (Saber Mapuche). Con todo, estas trayectorias intelectuales han venido a complejizar la propia mirada sobre la historia del pueblo mapuche, como también a enriquecer el campo de la Historia y las Ciencias Sociales.

Del mismo modo, una de las luchas de mayor densidad, por su significancia en la reconstrucción cultural, es la revitalización del mapudungun. Uno de los hechos cruciales para comprender la profundidad de la herida colonial es precisamente la creciente pérdida de la lengua propia, producto del racismo y la imposición cultural, por lo que revitalizar una lengua negada es parte central de las novedades del movimiento mapuche contemporáneo. Esto indudablemente está conectado con los quehaceres y esfuerzos de quienes han desarrollado propuestas y ejercicios educativos desde el propio movimiento mapuche, que actualmente cumplen una función primordial en el fortalecimiento del tejido social, desde las bases mínimas de la sociedad mapuche, junto con expandir conocimientos y saberes mapuche a la sociedad chilena en su conjunto.

Vinculado con lo anterior, una de las temáticas muy necesarias de abordar para comprender los procesos de reconstrucción mapuche, es el trabajo que desarrollan ciertas organizaciones en torno a la niñez. Esta labor es vital por una serie de elementos, son los niños y niñas, particularmente de las comunidades, quienes crecen aún bajo elementos de profundo de racismo que impiden sus desarrollos subjetivos cabalmente, mucho más cuando habitan zonas golpeadas por el Terrorismo de Es-

tado. Dar un espacio para estas reflexiones es vital para comprender la profundidad de la represión y los futuros devenires del movimiento mapuche.

Precisamente, en relación con el tema de los cuidados, es importante poner el acento en la salud mapuche, entendida como un modelo médico con agentes y procedimientos propios que son vitales para la reproducción de la vida y la cultura. Darle importancia a este elemento nos permite dar cuenta de la transcendencia de la territorialidad más allá del suelo como bien productivo, y nos conecta con temáticas centrales de un proyecto histórico mapuche, como es el *Küme Mongen* y el *Itrofil Mongen,* que finalmente son elementos centrales para la salud en el mundo mapuche. La concepción del ser y su vínculo con el territorio, a través del debate sobre la salud, nos permitirá adentrarnos en ideas vitales del saber mapuche que componen parte del repertorio conceptual del movimiento, por ello era necesario darle un espacio en esta revista.

Otros de los repertorios del actual movimiento mapuche, y que ha tomado durante los últimos años bastantes notoriedad, es lo que podríamos entender como el Arte Contemporáneo Mapuche. Diversos artistas (performance, poetas, actores, dramaturgos, etc.) componen una constelación muy diversa de producción cultural que hoy transita más allá de los propios circuitos mapuche, y que han logrado adquirir resonancia al interior del campo artístico chileno e internacional. Sus obras, además de adaptar bajo nuevos lenguajes el conocimiento mapuche, logran también cuestionar esencialismos internos, vinculadas con nociones heteronormadas y ruralizantes, al tiempo que critican las folclorizaciones del multiculturalismo. Conocer parte de sus reflexiones es vital para comprender el desarrollo actual del pensamiento crítico mapuche.

Cercano es estos temas se encuentra quizás el nudo reflexivo que más está remeciendo los debates al interior del movimiento: el feminismo mapuche o mapuche feminismo. Si bien las reflexiones antipatriarcales tienen una data de décadas en el movimiento, actualmente ha asomado el término "feminismo", lo cual ha gestado una serie de tensiones por su posible o no aplicabilidad al interior de la sociedad mapuche. Estos debates están en pleno desarrollo, y están influenciados por el crecimiento del movimiento feminista en el país y el continente, gestando una serie de críticas a lo que se entiende como "feminismo occidental" o "feminismo blanco", y gestando además reflexiones propias para vincular la lucha antipatriarcal, con la lucha anticolonial y anticapitalista. Interesantes son los vínculos de este mapuche feminismo con el pensamiento de feministas afros e indígenas del continente. Por cierto, estas reflexiones y luchas han permitido sacar a luz los elementos machistas de la sociedad y la cultura, elaborando una tendencia muy movilizadora para pensar y prefigurar el futuro del pueblo mapuche.

Todos estos repertorios de pensamiento y acción colectiva han fraguado una diversidad de tipos de organización. Si bien los modos comunitarios son el núcleo básico de asociatividad, que permiten resistir y reconstruir desde los propios territorios, durante todo el siglo XX han emergido múltiples modos de organización: Sociedades, Federaciones, Sindicatos, Partidos, Colectivos, Coordinadoras, etc. Actualmente son reconocibles colectivos estudiantiles y feministas, organizaciones vinculadas con educación o salud, asociatividades urbanas, entre otras. En este marco, que podríamos leer como formas organizativas que la sociedad mapuche ha logrado apropiarse, nos encontramos con una serie de municipios que desde hace algunos años están siendo gobernados por dirigentes mapuche. Sobre ellos también tratamos en esta revista.

Es que finalmente el movimiento mapuche actualmente tiene una heterogeneidad interna que le permite estar presente en varias esferas de la comunidad política. No hay espacio donde la sociedad mapuche lentamente no haya logrado penetrar. Claro, se trata de inmersiones desiguales y que muchas veces no reconocen el carácter de pueblo del mundo mapuche. Y desde esta contrariedad emergen diversas creatividades que buscan situar la necesidad de reconocer derechos colectivos, autodeterminación política y territorio para

Fuente: Rodrigo Gálvez @rodrigo_galvez_photo

el pueblo mapuche. De alguna forma, cada una de las organizaciones, iniciativas y reflexiones acá situadas apuntan a esta dirección.

Por otro lado, los pensamientos y quehaceres aquí presentados pueden llegar a ser muy sugerentes para los debates que se avecinan. Hoy, en medio de una pandemia, son muchos los que se cuestionan sobre el modelo de desarrollo capitalista y sus consecuencias, lo cual abre un campo de oportunidades para repensar lo que entendemos como vida digna, en términos individuales y colectivos. Las sociedades indígenas, y el pueblo mapuche en particular, posee una concepción del mundo, reunida en diversas categorías movilizadoras y prácticas comunitarias, que puede enriquecer estos debates presentes y futuros, particularmente en nuestro país que se apronta a múltiples discusiones constituyentes.

Así, esperamos que la publicación de esta revista les permita conocer parte de la historia y el presente del movimiento mapuche, de sus ideas y prácticas concretas para un buen vivir, las cuales se pueden traducir posteriormente en concepciones políticas comunes para los debates venideros. Porque, en definitiva, el país que viene emergiendo desde el 18 de octubre tiene un manifiesto cariz plurinacional, deseamos ser un aporte en ese caminar.

Mario Garcés y
Claudio Alvarado Lincopi

Fuente: Facebook Radio Kuruf

DESPOJO, COLONIALISMO Y RESISTENCIA

Claudio Alvarado Lincopi[1]

Editado por Daniel Fauré Pollini

Mari mari. Primero, quiero hablar como coordinador del proceso y luego voy a hablar como invitado. En el marco de la coordinación de este ciclo, lo que estamos imaginando es hacer, primero, dos sesiones vinculadas con la historia mapuche. Una primera sesión, en la que vamos a discutir la idea del despojo, del colonialismo y la resistencia en el siglo XIX -resistencia en el amplio sentido de la palabra, porque también hay formas de negociación, de acomodamientos, en el siglo XX-. Y en una segunda sesión, podríamos estar observando el movimiento mapuche contemporáneo.

Una de las cosas que vamos a discutir hoy es el carácter de pueblo oprimido que tiene la lucha del pueblo mapuche y que, por lo tanto, no se pueden circunscribir sus movilizaciones y demandas a un elemento en particular. Un pueblo oprimido no solamente lucha por territorio, este es un elemento central, por supuesto, pero un pueblo oprimido también lucha por educación, por salud, por la lengua y un montón de elementos más, lo que lo diferenciaría de un movimiento gremial, por ejemplo, como el movimiento estudiantil o el movimiento sindical.

Mi intención es situar algunas categorías, algunos conceptos que desde el movimiento se han intentado situar para leer el movimiento, su devenir y también sus prefiguraciones para el futuro. Entre ellos, la idea del colonialismo, del racismo, de la autodeterminación política, del territorio, de la nación. Categorías que están dando vuelta y que intentaremos definir o, más bien, caracterizar cómo han existido durante el siglo XIX y siglo XX, como realidades, como hechos históricos y como construcciones discursivas.

En primer lugar, derribar un mito que, aunque está bastante derribado en este momento, es bueno siempre repetirlo: esta supuesta idea de

1 Claudio Alvarado Lincopi nació en Renca el año 1988. Es historiador y estudiante del Doctorado en Arquitectura y Estudios Urbanos de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Este texto es una síntesis de la conversación efectuada en la sesión del 08 de mayo de 2019 al interior del taller de Movimientos Sociales de ECO.

Chile con territorio patagónico, que fue supuestamente arrebatado por Argentina y donde hay una explicación de la historiografía oficial súper lamentable, que dice que Chile estaba combatiendo en el norte y, de repente, les arrebataron el sur. En Argentina se dice algo similar también. Realmente, ese territorio no era chileno ni argentino. No le pertenecía ni a uno ni a otro, en el entendido de que el Imperio colonial español, si bien gestó un proceso colonial, no logró desarrollar un control geopolítico de toda América Latina, dejando aquello que, durante los 60, los marxistas definieron como las 'áreas vacías', aquellas zonas gigantes que los españoles no lograron penetrar por diferentes circunstancias. Particularmente, en el caso mapuche la circunstancia fue que los españoles se vieron obligados a parlamentar, producto de una guerra colonial que no ganaron. Lo que se define como la Guerra de Arauco, estos cien años entre la llegada de los españoles hasta la mitad del siglo XVII. Hay que señalar que los españoles lograron desarrollar fuertes bien adentro del Wallmapu, por ejemplo, en Carahue, Nueva Imperial, hubo un fuerte que fue arrasado y quemado, que los obliga a salir hacia el norte y se define una frontera, el río Bío-bío, establecida en un montón de parlamentos que se desarrollaron entre 1641 y 1825, este último, el único parlamento con la República chilena en proceso de ensayo.

Ahí están todos los íconos. De alguna manera, ahí se funda un imaginario -a propósito de Ercilla que relata toda esta guerra-, Un imaginario que, desde mi punto de vista, se ha mantenido durante cinco siglos, de la visión que tuvieron los españoles y después los chilenos en relación con los mapuche: dibujaron una imagen del mapuche en la clave de Pelantaro, de Lautaro, de Galvarino. Uno que le cortan las manos y uno que muere en la pica. Toda una épica vinculada con este momento histórico que yo creo que, por un lado, hace bien, pero que por otro lado hace muy mal. Voy a llegar allá cuando hablemos de la idea de nación.

Cuando se empieza a consolidar la idea de frontera, durante el siglo XVIII, comienza a surgir con mucha fuerza una nueva realidad sociopolítica mapuche. No es que anteriormente no existiesen formas de jerarquía o formas de acumulación, pero sí comienza a desarrollarse con mucha fuerza durante el siglo XVIII una estructura mucho más consolidada y sólida al interior del sistema político mapuche, que es lo que hoy día tenemos como realidad mapuche. O sea, desde mi punto de vista, lo mapuche tal como lo entendemos hoy es una creación mucho más en contacto y vínculo con el Imperio español, que como una cosa prístina y previa. Muchas de las ideas que tenemos hoy día de los mapuche, como la platería, por ejemplo, no surge sino en el contacto con los españoles. Incluso hay algunos que plantean que el kultrún es propio del siglo XVII o siglo XVIII, no es previo al contacto con los españoles. De ahí que una de las cosas que la historiografía mapuche está planteando de manera muy incipiente es que el siglo XVIII es casi una época de oro, una época de mucho crecimiento económico, cultural, político, que da cuenta de una sociedad en un proceso de complejización muy fuerte. Aparecen figuras más o menos nuevas, por ejemplo, la idea de *ülmen*, un sujeto que además de controlar poder político tenía mucho territorio y, sobre todo, mucho ganado. Así, el ganado comienza a establecerse como el elemento fundamental de posesión de ciertas riquezas y status al interior de la sociedad mapuche, comenzando con un proceso de jerarquización interna y surgiendo figuras de subalternidad mapuche como, por ejemplo, el *mocetón*.

"Un pueblo oprimido no solamente lucha por territorio, este es un elemento central, por supuesto, pero un pueblo oprimido también lucha por educación, por salud, por la lengua y un montón de elementos más, lo que lo diferenciaría de un movimiento gremial, por ejemplo, como el movimiento estudiantil o el movimiento sindical"

Hay todo un debate interno sobre si esto lleva a la sociedad mapuche al capitalismo o más bien van constituyendo otras formas de acumulación no necesariamente capitalistas. Sobre esto, yo apuesto más en el debate Weber-Marx: entender el capitalismo no necesariamente como una idea, sino particularmente cuando una mercancía se transforma en capital y desde ahí se genera riqueza mediante la explotación. Yo creo que no existía eso en el mundo mapuche. Si existía acumulación, pero acumulación no necesariamente es capitalismo. A lo que apunto es que, en el siglo XVII, XVIII y XIX, se comienza a sedimentar otra estructura sociopolítica mapuche que ya no obedece únicamente a la idea de la guerra y del toqui, del gran líder político militar, como Lautaro o Caupolicán. Comienza a surgir un liderazgo en clave política, no necesariamente político-militar, apareciendo dirigentes y líderes que después son los que se confrontan al Estado chileno en el siglo XIX como, por ejemplo, Mañil Wenü y su hijo Kilapán, o Kalfukura en Puelmapu, en Argentina. Líderes que, si bien bajo ciertas coyunturas utilizan lo militar, también entienden muy bien lo diplomático. Lo que quiero sedimentar como idea es que, en este contexto, se comienzan a desarrollar vínculos comerciales, alianzas políticas y confrontaciones internas que constituyen aquello que se define como los *fütalmapu*, es decir, una geopolítica interna de este territorio. Los fütalmapu son estos territorios largos y grandes, como los *fütalmapu* pehuenche, huilliche, rankulche. Grandes territorialidades controladas por lonkos y luego por ülmenes.

El ülmen es un tipo con mucho poder político que controla muchos lof y que al mismo tiempo tiene muchas riquezas -básicamente ganado-, y muchas esposas también. Hasta el día de hoy ese es todo un debate. Por, ejemplo el Lonko Pichún tenía dos esposas, lo que al interior del mundo mapuche no parecía tan raro pero con las solida-

Fuente: Rodrigo Gálvez @rodrigo_galvez_photo

ridades de afuera, era muy extraño que hubiera un lonko, casi en el siglo XXI, con dos esposas. Eso era muy común al menos en el siglo XVIII y XIX, y funcionaba básicamente con una política de alianzas, lo que habla también de un patriarcado interno, por supuesto.

Me gusta decir esto porque, así como dice irónicamente el periodista Pedro Cayuqueo y que yo comparto, los mapuche en el siglo XIX con los que se encontró el Estado chileno no eran seres humanos que andaban "a poto pela'o comiendo mora". Me gusta esa frase porque desmonta esta idea de que eran tipos que andaban casi salvajes. No, era una vida muy compleja. Pensar movilizar mil, dos mil, tres mil cabezas de ganado de un lado de la cordillera hasta el otro y después llegar a comercializar a Los Ángeles, o muy cerca de Buenos Aires, allá en Puelmapu, es una empresa mayúscula. Hasta el siglo XX se desarrollaba una figura que se llamaba *Nampülkafe*, que caminaba y recorría todos los territorios. Hay un libro del lonko Pascual Coña en donde relata el viaje desde la zona de El Budi, que hoy día es Puerto Saavedra, y se va caminando y pasa por todos los territorios, saluda a un montón de lonkos y termina en Buenos Aires entrevistándose con Julio Roca. Es esta realidad sociopolítica, económica y cultural la que se encuentra el Estado de Chile en su formación.

Aquí vuelvo con estos dirigentes como, por ejemplo, Mañil Wenü, que yo creo que es uno de los dirigentes más importante del siglo XIX mapuche. Mañil Wenü, era un tipo que acumulaba todo el peso histórico que se había desarrollado en el siglo XVIII y en el siglo XIX. Alguien que entendía muy bien la diplomacia: entendió muy bien las posiciones y las correlaciones de fuerza en la temprana independencia chilena y, por lo tanto, entendía muy bien cuál de los sectores iba a permitir mantener la soberanía política conquistada, Entendió muy bien, por ejemplo, la Guerra a muerte, que pareciese ser casi una guerra de barbarie en la historia chilena, que se desarrolla posterior a la independencia entre 1818 hasta, más o menos, 1823. Una guerra que ha sido muy poco estudiada pero en su tesis de doctorado Fernando Pairicán la está trabajando más bien como una de las primeras expresiones de lectura de Mañil Wenu para fortificar la frontera. Es decir, leer qué sectores posteriores a la Independencia permitían mantener la frontera como una realidad concreta, viendo en Vicente Benavides una solidaridad más efectiva contra el avance de Santiago y de cierto sector penquista.

Otro ejemplo de esto mismo, a propósito de la supuesta barbarie e incomprensión, es lo del rey de la Araucanía, el francés Orélie Antoine. Para la historiografía chilena pareciese ser casi una locura, sin racionalidad política detrás. Solamente es comprensible en el marco de la barbarie. Pero realmente lo que había detrás era una lectura diplomática: permitir un vínculo con cierto sector de Francia y establecer un reinado acá, que era lo que había mantenido por tres siglos la soberanía en Wallmapu. Quizás la lectura de Mañil Wenü podía permitir efectivamente mantener la soberanía y una cierta protección frente al avance chileno y argentino. A lo que quiero llegar es que realmente fueron todas decisiones racionales, en la comprensión de las correlaciones de fuerza y de lo diplomático a nivel internacional. Muchos viajeros que llegaron a este Wallmapu en el siglo XIX, se encontraban con lonkos, con ülmenes que estaban permanentemente preguntando por las correlaciones de fuerzas en Europa: ¿qué estaba pasando?, ¿qué pasó con España?, ¿qué pasó con Francia?, ¿cómo está Inglaterra? Estaban muy preocupados de ese quehacer porque había un pueblo muy complejo, que entendía muy bien su territorio en el marco internacional y en el marco local y es eso lo que, de alguna manera, vino a fracturar el Estado de Chile con la invasión y la conquista -mal llamada Pacificación-. Lo que hizo el Estado chileno fue intentar terminar con un pueblo profundamente complejo, con estructuras políticas y capacidad de establecer relaciones diplomáticas.

Hay que pensar en 1825 como un ejercicio justamente diplomático entre la emergente República chilena y las autoridades mapuche, un intento de establecer un pacto, un diálogo, como había ocurrido permanentemente por más de tres siglos, que tiene que ver con una nueva ideología civilización/barbarie, o la eugenesia, un paradigma científico-racional que no era tan claro en el siglo XVIII, pero que en el siglo XIX entra con mucha fuerza y nuevas necesidades materiales, como la modernización capitalista del siglo XIX y los procesos de consolidación de un capitalismo agrario en Chile. Y también el control geopolítico de una región que, para su visión, no estaba controlada y que estaba en disputa con Argentina. Por lo tanto, estos factores permiten explicar la avanzada militar del Estado chileno a territorio mapuche en el siglo XIX. Una avanzada militar que tuvo una lectura, que fue ir avanzando y consolidando: primero, en 1856, se edifica la provincia de Arauco -que es el comienzo de la avanzada militar- y luego la consolidación de un fuerte. Por eso la mayoría de las ciudades de la Araucanía de hoy no tienen sino 130 años. Son ciudades nuevas, desde Los Ángeles a Valdivia, que son las dos ciudades viejas. Entre esas dos, todas las demás ciudades son muy nuevas: Nueva Imperial, Carahue, Villarrica, Collipulli, Ercilla. Son ciudades muy nuevas, de 130 años, porque surgen en la avanzada militar chilena que se consolida como fuerte. Yo les decía que en el siglo XV cuando los españoles llegan a este territorio en lo que es Carahue hoy día, ahí fundaron un fuerte que le llamaron "La Imperial". Las fuerzas de Pelantaro sacan justamente este fuerte y tres siglos después, ya no el Imperio español sino que la República de Chile, funda muy cerca de Carahue la "Nueva Imperial". Entonces, desde mi punto de vista lo que hay ahí es cerrar el ciclo: aquello que no pudieron terminar en el 1500, lo logra consolidar la República de Chile en el 1800.

Esto plantea un primer problema, el problema de la definición de lo colonial. Nosotros entendemos que lo colonial no se puede circunscribir a los siglos XVI, XVII, XVIII y principios del siglo XIX. Por el contrario, para la historia mapuche aquellos siglos fueron de una cierta soberanía política que si bien es cierto uno puede decir para el Pikunmapu hay un ejercicio concreto y efectivo de colonialismo, al menos, al sur del Bíobío y en este territorio que controlaban los mapuche, aquí el colonialismo no se consolida con el Imperio Español sino, por el contrario, el colonialismo es una categoría analítica que tiene una realidad efectiva y concreta que se desenvuelve desde el siglo XIX hasta hoy. Es decir, la sociedad mapuche vive hoy en condición colonial, y vive en condición colonial no como herencia de España sino como emergencia republicana. Esto ya plantea tareas políticas: cuando uno dice nuestro vínculo con el Estado chileno es un vínculo colonial, no se trata de la tierra solamente. La idea de autodeterminación política, la idea de territorio, la idea de autonomía se funda o se basan en la existencia de ese vínculo colonial actual, que no es solamente epistémico, no es solamente discurso o herencia, sino que es una relación concreta.

Entonces, lo que voy a intentar ahora es caracterizar este colonialismo, utilizando al menos tres elementos para esa caracterización. Pablo González Casanova, que hace poquito fue declarado comandante del EZLN, divisó en los 60 una categoría que para mí es muy estimulante que es "colonialismo interno". El colonialismo no es solamente algo extranjero de una metrópolis colonial clásica sino que hay formas de colonialismo interno desde las metrópolis republicanas. Bien, carac-

"Todo esto deriva en que el territorio mapuche, terminados los procesos de despojo territorial, queda reducido al 5% del territorio previo. Es decir, los mapuches controlaban diez millones de hectáreas y al finalizar el proceso de despojo territorial por el Estado chileno y el Estado argentino, la sociedad mapuche queda reducida al 5% de su territorio histórico"

tericemos ese colonialismo con tres elementos: 1. disposición territorial y ganadera, 2. algo que podríamos denominar como *burocracia colonial*, y 3. una *jerarquía socioracial*.

Sobre el primer elemento, Pablo Marimán ha investigado bastante el tema del ganado. Hizo su tesis doctoral sobre la desposesión de ganado que, desde el punto de vista de Pablo, consolidó la acumulación originaria en la Araucanía, permitiendo la emergencia de un mercado interior, considerando que en el mundo mapuche el ganado era su riqueza (de hecho, al ganado se le decía *cullín* y hoy, a la plata, a la "luca" se le dice *cullín*). Cuando llegan los militares junto con los colonos, despojan primero el ganado y luego el territorio. La riqueza, la acumulación primaria en la Araucanía se debe a esta desposesión de ganado y no solo al territorio.

Pasemos al territorio, que creo que es el elemento fundamental. La forma de expansión de la propiedad en la Araucanía es una repetición del latifundio colonial establecido en el Chile central. Esto es muy interesante porque de alguna manera la penetración de las lógicas coloniales y capitalistas en la Araucanía no se desenvolvieron bajo formas burguesas, es decir, mediante división de la tierra en clave de reforma. Eso no ocurrió en Wallmapu y, por cierto, tampoco ocurrió en Chile Central, sino que lo que se hizo fue repetir el latifundio en la Araucanía.

Esta foto da cuenta de al menos tres niveles de propiedad que se comienzan a consolidar en la Araucanía. La primera, de color rojo, la más grande, es el latifundio. Se empieza a consolidar un gran latifundio en la zona y al mundo mapuche cuando se le despoja del territorio lo que se establece es una nueva forma de propiedad que es el título de merced, el que desde nuestro punto de vista fue la ganada de la negociación política del sector mapuche y de los sectores solidarios en el parlamento. O sea, el cómo se iba a consolidar la desposesión y la conquista fue hiper discutido en el parlamento y lo que ganó fue avanzada militar y después pasada a los colonos; pero, al mismo tiempo, se discutía dentro de los sectores vinculados con el mundo liberal, ciertos sectores progresistas del siglo XIX, que "oye, pero no podemos ser tan poco humanitarios" y finalmente dijeron "a los mapuches hay que reducirlos, no hay que asesinarlos a todos, tienen que seguir viviendo y los vamos a reducir". Entonces, viene un proceso de despojo y después de reducción y entrega de títulos de merced. Es muy curiosa la idea de 'títulos de merced'. Yo creo que habla muy bien de nuestra élite, porque son las Coronas las que entregan títulos de merced, similar a la terminología que utilizan para pensar Rapa Nui cuando dicen: "Rapa Nui era nuestro protectorado". Es muy curioso y creo que habla mucho de nuestra elite chilena, de la aristocracia en Chile, casi sintiéndose reina.

Fuente: Claudio Alvarado Lincopi

Se entregan los títulos de merced y en este lugar donde está el nombre de este señor Cariqueo (cuadro verde), dentro de este territorio no vive Cariqueo con su esposa y sus dos hijos, no es la familia nuclear, sino que viven diez, quince, veinte familias en el territorio de esa reducción, y que son lo que hoy día reivindican ciertos sectores del movimiento mapuche. Entonces, con los títulos de Merced, comienza a existir una gran propiedad, una propiedad mediana y otro tipo de propiedad en donde habitan muchas personas dentro de ella.

Todo esto deriva en que el territorio mapuche, terminados los procesos de despojo territorial, queda reducido al 5% del territorio previo. Es decir, los mapuches controlaban diez millones de hectáreas y al finalizar el proceso de despojo territorial por el Estado chileno y el Estado argentino, la sociedad mapuche queda reducida al 5% de su territorio histórico y en ese territorio es donde se comienzan a desenvolver todas las estructuras políticas previas. La idea de lonko, o sea, el ülmen desapareció: no había posibilidad de un ülmen en esta coyuntura y en ese micro espacio. Desde nuestro punto de vista, fue casi como un espacio de resistencia cultural y política que de alguna manera permitió la mantención de los mapuche hasta el día de hoy.

Segundo, la burocracia colonial. Además de la instalación de este tipo de propiedades en la Araucanía, se comienzan a instalar un nuevo tipo de vínculo político burocrático que para nosotros es fundamental porque da cuenta de la existencia de lo colonial. La avanzada militar chilena comienza en 1856 con la fundación de Arauco, y en 1860, 1861 comienza la avanzada militar y termina veinte años después, en 1883. En veinte años van avanzando y consolidando. Entonces, desde 1883 hasta 1907 se da un proceso de soportar las consecuencias de la guerra. Yo creo que este es el momento de mayor empobrecimiento de la sociedad mapuche, donde, por ejemplo, y que es algo que se repite hasta el día de hoy, las lammienes venden su comida, lo que planten en su huerta, en Temuco. Es este momento el que inaugura esa práctica de economía de sobrevivencia. Esto es muy curioso porque hoy patrimonializamos a las lammienes que están vendiendo hortalizas pero, en estricto rigor -y es triste decirlo-, esa práctica hoy patrimonializada es un efecto más del colonialismo, de la precarización, ya que a fines del siglo XIX y dado la precariedad y empobrecimiento total, se comienzan a hacer estas ventas de sobrevivencia.

Entonces, en 1907 se da la primera respuesta -al menos que tenemos conocimiento porque se publica- ya que se desarrolla un trawün, un parlamento en Coz Coz. Toma acta Aurelio Díaz Meza, que es un cura, y entre el acta aparece esto, que me parece fundamental para comprender la idea de la burocracia colonial. El lonko dice: "ya hemos visto que para nosotros los naturales no hay justicia. Vamos a Valdivia y ahí estamos diez días sin poder hablar con nadie. Diez, quince días sin poder hablar con nadie porque todos dicen que somos cargosos y al último cuando reclamamos por más buena voluntad que tenga el caballero protector de indígenas [el protector fiscal, que son figuras que se crearon justamente desde el despojo] todo queda en nada en el juzgado. Nos piden testigos, llevamos los testigos. Pagamos intérpretes, fuera de lo que hay que pagarles a los secretarios y al último nos dicen que nuestros testigos no sirven. Ni pagando encontramos justicia nosotros. Ramón Jaramillo [me imagino un colono de la zona de donde es el peñi] me ha quitado muchos terrenos, me mató dos mocetones, me ha quitado animales,

“No es que sean pueblos sin historia cuando están oprimidos, sino que en su condición de oprimidos, su posibilidad de hacer historia es únicamente sobrevivir. Y para sobrevivir, incluso, dejar de hablar el mapudungun como un acto de sobrevivencia, como un acto histórico, de posibilidad efectiva de poder sobrevivir bajo las actuales condiciones coloniales”

ha sembrado barbechos míos, me ha quemado cercos y roces. ¿Qué le han hecho?”. Y aquí viene lo que sintetiza perfectamente esta reflexión sobre la burocracia colonial: “Si hubiera sido un natural entonces sí que le habrían tomado preso y sí que lo habrían azotado”.

En la Araucanía y en las zonas de expansión colonial chilena se comienza a consolidar una forma de Estado que no está arreglada bajo las fórmulas ilustradas -y en esto tenemos algunas diferencias con algunas interpretaciones sobre este proceso, que piensan que el Estado chileno llegó y se consolida en territorio mapuche desde el aparato central-. No, no es que el Estado llegó. Desde mi punto de vista, lo que comienza a aparecer es que el Estado avanza militarmente pero después le pasa la administración política a los colonos de la región y son ellos los que finalmente constituyen Estado. No es el Estado central que manda burócratas, son los propios colonos y los hijos de los colonos los que comienzan a gestar una burocracia interna que se mete en un sistema judicial. Hay muchos diputados, por cierto, que son colonos, por ejemplo. Policía previamente a la existencia de carabineros no existía, más bien, eran guardias privados justamente de los colonos. Entre ellos, Hernán Trizano que es un héroe para los carabineros de Chile hoy, es casi un fundador de carabineros. Hernán Trizano básicamente era un guardia de los latifundistas y de los colonos. Hay muchísimos casos de atropello de la policía en la región como en el lejano oeste, como el Far West. O sea, de alguna manera no había una ley ilustrada que arreglara el vínculo ciudadano entre los sujetos sino que, por el contrario, lo que comenzó a existir más bien fueron vínculos de tipo colonial, arreglado en función de no solamente tu apariencia, sino también de tu identidad étnica. Un montón de juicios vinculados con tierra terminan favoreciendo a los colonos a pesar de estar establecido incluso en los mismos papeles estatales la existencia de ese territorio como parte de los mapuche. Hay un libro muy bonito de Florencia Mallon llamado “La sangre del copihue’’ donde ella analiza justamente uno de estos casos, en donde un funcionario público de apellido Duhalde frente a un problema territorial fue a medir y se dio cuenta que realmente el que había corrido el cerco había sido el latifundista en función del título de merced que tenía el peñi. Este latifundista fue a Temuco a resolver los problemas a un grado mayor, ya no solamente con la Gobernación imperial sino que en la Intendencia de Cautín y desde la Intendencia de Cautín mandaron militares y sacaron al mapuche de esa zona, establecieron el cerco. Después, Florencia Mallon da cuenta que Duhalde, ocho años después, lo que hace es quitarle tierra a otros mapuche bajo los mismos criterios prácticos, bajo la misma práctica institucional que devela, insisto, más bien una existencia de un Estado colonial.

Este es un peñi que apareció en la revista Zig Zag en el año 1906 y lo muestro para insistir en la idea de lo colonial y de este vínculo nuevo con el Estado de Chile. Decíamos que la sociedad mapuche había logrado por más de tres siglos gestar una diplomacia con el Imperio español. Muchos de estos viejos a principios del veinte, cuando eran chicos, todavía tenían la memoria viva de esos vínculos diplomáticos, por lo tanto, una vez que el Estado de Chile con-

FELIPE
COLICHICHEO

La raza araucana, ántes fuerte y valerosa, hoi sumida en la mas triste decadencia, nos envia de tarde en tarde a Santiago algunos de sus representantes mas caracterizados: caciques andrajosos e indiferentes que se estacionan horas de horas en los pasillos de la Moneda, esperando audiencia para reclamar del despojo de sus tierras.

Ultimamente nos ha visitado Felipe Colichicheo, cacique de Pitrufquen. Le acompañan otro cacique, Mariano Hancaman, y un intérprete, Ricardo Cuminao. Los tres han recorrido la ciudad sin asombrarse de nada y despertando la curiosidad de los pilluelos. Regresarán en breve, como han regresado tantos otros a sus tierras: llenos de promesas de justicia.

Colichicheo se retrató en nuestros talleres. Sus compañeros tambien se colocaron ante la máquina; pero no se estuvieron quietos y resultaron movidos. Por esto no adornan estas pájinas.

Fuente: Claudio Alvarado Lincopi

forma el proceso de expansión colonial, muchos de estos peñis quisieron seguir o pensaron que la fórmula era seguir intentando establecer vínculos diplomáticos particularmente con Santiago que era donde se ubicaba el poder político. Entonces, este peñi viajó a Santiago en 1906 y dice revista Zig Zag: “La raza araucana antes fuerte y dolorosa, hoy sumida en la más triste decadencia nos envía de tarde en tarde a Santiago algunos de sus representantes más caracterizados. Caciques andrajosos e indiferentes, que se estacionan horas y horas en los pasillos de La Moneda esperando audiencia para reclamar el despojo de sus tierras. Últimamente nos ha visitado Felipe Colichicheo, cacique de Pitrufquén. Lo acompaña otro cacique, Mariano Aikaman, y un intérprete, Ricardo Cuminao. Los tres han recorrido la ciudad sin asombrarse de nada y despertando la curiosidad de los pilluelos. Regresarán en breve, como han regresados tantos otros a sus tierras llenos de promesas de justicia. Colichicheo se retrató en nuestros talleres, sus compañeros también se colocaron ante la máquina pero no estuvieron quietos y resultaron movidos, por eso no adornan estas páginas”.

Los peñi intentaron establecer el vínculo, seguir intentando establecer el vínculo con La Moneda, que era la representación del poder, bajo la tradición de una vieja diplomacia que intentaba establecer vínculos directos entre un lonko -que para las estructuras culturales y políticas mapuche era autoridad- con otra autoridad. Y finalmente, lo único que pasaba era terminar retratado en una revista Zig-Zag casi como algo caricaturesco.

El poder político mapuche establecido en el siglo XVI y XIX, para el Estado de Chile no representa absolutamente nada. Desde mi punto de vista, uno de los problemas hasta ahora del vínculo de la República de Chile -y de los gobiernos de la Concertación y la derecha-, precisamente sigue siendo ese: no reconocer las autoridades políticas mapuche y las formas diplomáticas de cómo se estructura el poder al interior del mundo mapuche. No lo comprenden, no lo visualizan, no lo ven. Entonces, lo que andan haciendo ahora es inventando mapuche de RN, mapuche UDI y no estableciendo o reconociendo estas estructuras políticas tradicionales que, insisto, se desarrollaron con mucha fuerza en el siglo XVIII. No hay reconocimiento del poder mapuche, de que frente a ellos tienen un pueblo. Una de las cosas que tampoco la izquierda hizo durante el siglo XX, por cierto: percibir que delante de ellos había un pueblo con estructuras propias.

Finalmente, para cerrar la reflexión, la idea de las jerarquías socioraciales. Esto es una cosa que me interesa mucho señalar permanentemente, porque el colonialismo -que es lo que estamos intentando definir-, se funda en un hecho de despojo territorial y de despojo ganadero que alimentó la emergencia capitalista y el mercado interior en la región, se funda en un vínculo político colonial en donde una forma de estructuración del poder está por sobre la otra imposibilitando que este pueblo pueda decidir su propio devenir, pero también se funda en un hecho de la construcción subjetiva del otro, en la construcción del sujeto. Es decir, casi en un vínculo epistémico entre subjetividades. El colonialismo tiene también ese con-

tenido que, por cierto, está amparado en la vieja lógica de civilización y barbarie, donde lo que se busca es realmente la deshumanización del otro. Esto me gusta señalarlo porque nosotros no entendemos el racismo únicamente como un discurso, el racismo es una estructura de poder que define roles, que condiciona posiciones, que condiciona el vínculo, que gesta relaciones particulares y que se nutre sobre todo de la existencia de la deshumanización. Es lo que Frantz Fanon plantea cuando reflexiona sobre el racismo, y dice "el otro no es simplemente una alteridad es un otro deshumanizado". Fanon habla de la idea de la zona del ser y la zona del no ser. ¿Dónde queda depositado el mapuche en el siglo XX? En la zona del no ser. No alcanza el grado de humanidad, por lo tanto, todo lo que él pueda a llegar a gestar como político queda más bien en un acto o de barbarie o caricaturesco, sin racionalidad. Es aquello que pensadores indios postcoloniales, como Guha, definían como la prosa de la contrainsurgencia; es decir, cuando hay una insurgencia mapuche lo que hay, más bien, es una incomprensión y es irracionalidad, no alcanzan el grado de lo humano y ello se expresa en lo político, en lo económico, en lo cultural: el desprecio del mapudungun, el desprecio a los elementos fundantes de las configuraciones culturales mapuches, los bailes, la vestimenta, la medicina.

Voy a leer un extracto de un texto de un peñi que se llama Héctor Nahuelpan que entrevista a una lammien que es trabajadora de casa particular, durante la segunda mitad del siglo XX, que es el trabajo que quedó casi depositado para el mundo mapuche. Como paréntesis, esto es muy interesante porque cuando a Anita Tijoux le dijeron cara de nana, algunos nos enojamos, otros se rieron, pero todos comprendimos el chiste. Nadie se preguntó: ¿por qué le dicen cara de nana? O sea, hay un sentido común en Chile que hay ciertos trabajos que tienen rostro, hay ciertos trabajos que tienen cara. Es decir, aquello que nosotros estamos intentando definir como trabajos racializados. Ese racismo incluso constituye lugares al interior de las relaciones sociales y de producción, por lo tanto, no solamente tenemos un Estado oligárquico, sino que tenemos un Estado colonial y además las relaciones laborales no sé circunscriben únicamente a la relación capital-trabajo, sino que también al elemento racial. El racismo compone también parte de la estructura básica del capitalismo en Chile y en América Latina. Entonces, volviendo a la entrevista de la lammien, ella dice, a propósito de la deshumanización: "Dormía en una pieza chiquitita. En invierno se goteaba toda la lluvia. Yo comía una comida distinta a la de los patrones. Cuando hacía bien la comida me celebraban, pero si cometía algún error, ellos estaban diciéndome siempre que era india y todo eso. Al final uno termina creyéndose todo eso, el autoestima por el suelo". El colonialismo no solamente es interno -como dice Pablo González Casanova- sino que también el colonialismo es internalizado, se internaliza en la subjetividad del colonizado, se

Fuente: Rodrigo Gálvez @rodrigo_galvez_photo

vuelve parte de su cuerpo, de su carne, de su subjetividad, se termina odiando incluso, que es lo que Frantz Fanon reflexiona en su libro "Piel negra, máscaras blancas", que hay una enfermedad mental del colonizado, que lo hace borrar su apellido, cambiárselo; que busca esconder el mapudungun, no hablarlo, impedir que sus hijos lo hablen más como un ejercicio casi de protección. Porque no es que sean pueblos sin historia cuando están oprimidos, sino que en su condición de oprimidos, su posibilidad de hacer historia es únicamente sobrevivir. Y para sobrevivir, incluso, dejar de hablar el mapudungun como un acto de sobrevivencia, como un acto histórico, de posibilidad efectiva de poder sobrevivir bajo las actuales condiciones coloniales. Eso se internalizó. "La autoestima por el suelo", dice la lammien, y ahí es donde aparece la imagen del mapuche callado, cabizbajo, que es una imagen en general del mundo indígena en América Latina.

Quizás el mayor triunfo del movimiento indígena desde los 70 hasta hoy es superar esa primera dimensión, es volver a hacer que el que estaba deshumanizado se vuelva humano. En ese sentido, la lucha sana. La lucha del movimiento mapuche ha logrado sanar, al menos en términos subjetivos, este último elemento que intentamos reflexionar. Hoy, cuando los peñis y lammien tienen hijos, le ponen un nombre mapudungun. O sea, ya ni siquiera esconden el apellido sino que el nombre mapudungun. La recuperación del mapudungun como un ejercicio vital de un pueblo oprimido. La recuperación de saberes medicinales y que esos saberes sean reconocidos por el Estado y que finalmente las organizaciones y las comunidades puedan gestionar procesos de salud autónomos, que el pueblo tenga derecho a medios de comunicación autónomos. Todas las luchas que hoy está desarrollando el movimiento mapuche lo que buscan justamente es superar la condición colonial. Condición que todavía no está completamente superada, todavía hay hermanos y hermanas que sufren la discriminación y el racismo, pero el movimiento yo creo que ha hecho bastantes tareas para superar esta última dimensión de lo colonial.

Creo que uno de los grandes desafíos que tiene el Estado chileno es repensar el vínculo con la sociedad mapuche. Creo que es un elemento central también para los movimientos sociales, las izquierdas, los sectores que abrazan la posibilidad de transformación radical en Chile. Porque hay una herida digamos, no necesariamente con España, sino con el establecimiento del Estado de Chile, y las consecuencias hasta el día de hoy se viven en el plano subjetivo, material, político, etc.

LA EXPANSIÓN NEOLIBERAL Y LA RESISTENCIA DEL PUEBLO MAPUCHE

Fernando Pairican[2]

Editado por Ma. Angélica Rodríguez

El modelo neoliberal comenzó a expandirse en el territorio mapuche y con ello se va a generar la resistencia a ese modelo de desposesión. Los mapuche han entendido que la explotación económica hoy día es más local y, por tanto, las resistencias son más locales. El año 97 fue un año muy importante para el movimiento mapuche. Coincide con el cierre de Lota, la crisis de la subcontratación y el movimiento de pescadores Es un año de cierre de un ciclo del modelo de producción y el auge de otro tipo de modelo. Coincide con la construcción de la represa hidroeléctrica Ralco en el Alto Bío Bío. Empieza ahí, pero termina en noviembre y diciembre con la quema de Lumaco[3], en la parte de abajo del territorio mapuche. Son explosiones que, una vez más, se dan en la línea del Bío Bío. La frontera continua siendo el río Bío Bío. Una frontera política, económica y social. Comienza en la cordillera y termina en la costa; cruzan Gulumapu de manera transversal movimientos que no están coordinados. Diría explosiones locales del movimiento al neoliberalismo.Ralco surge por la necesidad electrificar el país y compartir energía a la producción minera en el Norte.

En paralelo se va desarrollando la oposición a las forestales ese mismo año. La primera expresión la dio Lumaco con en el incendio a los tres camiones de la firma forestal Arauco a una respuesta no necesariamente pensada como una acción anti capitalista, sino más bien una explosión que acumuló un montón de variables, entre esas, la pobreza, el racismo y una historia de colonialismo. Como explica Huenchunao: "esto representa todo el peso histórico". También en Mehuín o la zona lafkenche, hay una crítica a la expansión

2 Fernando Pairican es historiador y doctor en Historia de la Universidad de Santiago de Chile. Director de la colección de pensamiento mapuche contemporáneo de Pehuén editores. Es autor del libro Malón y de la biografía de Matías Catrileo. Este texto es una síntesis de la conversación efectuada en la sesión del 22 de mayo de 2019 al interior del taller de Movimientos Sociales de ECO.

3 En 1997, las- comunidades de Lumaco comenzaron a ocupar y reocupar predios de propiedad de las empresas forestales. El 13 de octubre de ese año fueron desalojados, golpeados y detenidos 37 mapuche por fuerzas de Carabineros. Con posterioridad a estos sucesos, el 1 de diciembre, reaccionando frente a actos de racismo, mapuche de la zona quemaron tres camiones de Forestal Arauco.

“Lumaco con en el incendio a los tres camiones de la firma forestal Arauco a una respuesta no necesariamente pensada como una acción anti capitalista, sino más bien una explosión que acumuló un montón de variables, entre esas, la pobreza, el racismo y una historia de colonialismo”

de la industria pesquera, por lo tanto, hay un “97” muy mapuche, que coincide con otros movimientos de la sociedad chilena. Estos fueron los acontecimientos.

Una segunda variable es la historia del movimiento. En una visión del tiempo más corta, el segundo ciclo del movimiento mapuche nace en oposición a la dictadura. Su matriz inicial es ADMAPU, un movimiento que, al ser anti dictadura, también recupera la lucha por la tierra bajo la Unidad Popular, pero a la vez recupera la memoria larga, la memoria de la post ocupación de la Araucanía.

Explico esta idea de la memoria como un parentesis. Nuestra memoria larga está suscrita a la ocupación de la Araucanía, nuestra memoria mediana está suscrita al movimiento mapuche de 1910 y la lucha por la tierra en los 60 y los 70; y la memoria corta, yo creo que es la historia del racismo, el racismo como una práctica política de parte de la chilenidad. Es a partir de esa historia de violencia que los dirigentes políticos o los futuros dirigentes políticos van a empezar a forjar los movimientos, sin llamarlo como hoy anti racial, porque nunca lo plantearon así. El movimiento mapuche posterior, y la irrupción de la academia mapuche, comienza a teorizar esta explosión desde abajo, con la idea del anti racismo y dialogando también con lo que se ha escrito desde la intelectualidad mapuche, incluso debates de género ya se están dando también en el interior del mundo mapuche.

Autonomía y autodeterminación aparecen como conceptos a partir del intercambio con otros pueblos

La segunda variable es que hay un movimiento indígena en América latina y los mapuche se inscriben al interior de estos acontecimientos latinoamericanos. Un movimiento que en los 70 empieza a emerger; algunos van hacia los convenios internacionales, que luego concluye con el Convenio 169 en la OIT; esto también se empalma con la lucha por la tierra bajo la Unidad Popular, la crisis de la misma Unidad Popular y el exilio de muchos dirigentes. A esa experiencia los politiza a ellos con los procesos de descolonización que se están dando en oriente y medio oriente. Algunos dirigentes habían tenido el exilio como experiencia; hablaban mucho de Kurdistán, de Cataluña. Ellos se fundan en torno a crear un pensamiento intelectual de carácter nacionalista, recogiendo la experiencia política y teórica de esos lugares.

De hecho los primeros escritos teóricos sobre autonomía, que son de José Marimán, están muy basados en la descentralización española, por ende, esa experiencia también fue vista desde los mapuche. Otro como Alihuen Antileo (fundador de la CAM) recordaba, en una conversación que pudo conocer a líderes de Kurdistán y que él hablaba de Lautaro –en la lógica de la izquierda–, y estos dirigentes kurdistanes le decían: “estás hablando como chileno, en vez de reivindicar a los mapuche” y dice que los kurdos le empezaron a mostrar que estaba hablando como colonizado y, por lo tanto, a enseñarle los argumentos políticos de que eran una nación. Santos Millao, ya en los 80, habla en la ONU de autodeterminación. Entonces, la línea de la autonomía viene debatiéndose en el mundo mapuche ya desde fines de los 70, en los 80 como tal y en los 90 es un concepto que llega mucho más depurado como idea y, luego de la explosión de Lumaco, la Autodeterminación se convierte en proyecto. Esto responde a un fenómeno latinoamericano, a un tema muy del siglo XXI, a las lógicas del modelo, de su expansión y su desposesión.

Lo tercero tiene que ver con la politización del mundo mapuche y un cuarto ingrediente es la ley indígena. Yo creo esa ley igual puso un nuevo punto cero; no se podía volver a lo que fue el principio del siglo XX y, en ese punto, una de las cosas importantes es el fomento de la identidad; entonces, la ley indígena y CONADI fueron importantes en la autoafirmación indígena. Además de la autoafirmación identitaria y la ley indígena del año 92 o 93, también es importante la lucha del movimiento indígena. Los aymaras fueron súper importantes y creo que han sido bien poco trabajados en la lucha de los 90 (para el caso de Chile) y la formulación que ellos hacen de la ley indígena. Ley mutilada, principalmente por los actos de la derecha. Uno de ellos fue la palabra “pueblo”. También el tema de tierras; más que una ley para la dominación del mundo indígena, terminó capturada por el modelo y es por eso que el año 97 es muy clave, porque en ese momento de crisis en que se está construyendo Ralco, la ley indígena –en teoría si se hubiera llevado a la práctica como fue–, debería haberse opuesto a la construcción de Ralco, porque la CONADI se opuso, los consejeros se opusieron, eso lo cuenta mucho Namuncura en el libro de Ralco, y de hecho renuncia a CONADI; entonces, el gobierno pasa a llevar la institucionalidad indígena y en ese momento del año 97 es que la ley indígena, o la ley del 93, cambia su rol protector y comienza a ser una ley para la dominación y ahí hay un giro cuando, de alguna manera, el gobierno decide por el modelo en vez de los derechos indígenas y, en ese momento, yo creo que CONADI comienza a ser una ley de dominación, o tal vez de domesticación para el mundo indígena, y no de protección y fomento, que era su rol principal.

El modelo neoliberal comienza a capturar las demandas y las comienza a convertir en políticas económicas, y ahí creo que empieza a configurarse lo que hemos llamado la etnicidad sociedad anónima, es decir, la etnicidad es capaz de fomentar el modelo o también de vigorizar el modelo, y esa es una tensión, que los indígenas terminen vigorizando el modelo a partir del ser indígena, de la identificación indígena, a partir del turismo indígena, a partir de la captura de lo indígena, del mismo modelo, por lo tanto, si antes era una crítica al modelo, ahora puede terminar siendo un vigorizante o de alguna manera una reactualización del modelo con rostros indígenas y ahí está la tensión.

La multiculturalidad como estrategia para detener la potencialidad liberadora del movimiento indígena

El gobierno de Michelle Bachelet desarrollo el multiculturalismo como una manera de abordar el desencuentro político. Los gobiernos posteriores, en la práctica, terminaron cimentando la política multicultural, que es fomentar la identidad, pero sin derechos políticos. ¿Cómo lo entiendo? A modo de ejemplo, aparezco pro indígena, pero por otra parte incremento la cárcel, la represión, la militarización; entonces, el multiculturalismo irrumpe como una estrategia de contrainsurgencia para detener la potencialidad liberadora del movimiento indígena, porque es una lucha anti racial, una lucha por derechos humanos como la autodeterminación, porque el movimiento mapuche ha planteado su crítica al modelo capitalista, porque es una lucha por la tierra. La tierra es una de las demandas centrales de América Latina, es un paradigma que cruza el continente desde todo el siglo XX y de lo que llevamos del XXI, y por lo tanto, ahí en esas grandes ideas de demandas, esta política multicultural lo que busca es convertirnos en lo que algunos denominan “**indio permitido**”.

No comparto la óptica del "indio permitido". En momento la categoría la encuentro algo racista, pues quita la agencia a los indígenas que no comparten una línea política que gustaría a otro sector, el más rebelde, como forma de críticar esa postura lo descalifico con lo "permitido". A veces, depende de la manera en que se ocupe, parece un "racismo encubierto" bajo una idea emancipadora. Entiendo no obstante, que puede ser visto como la domesticación de lo indígena, con el objetivo de vigorizar el actual modelo económico. El objetivo es dividir lo indígena. A su vez su agencia política. El simbolo de ello es la cárcel. Algunos indígenas pueden acabar en la prisión por sus demandas y otros como academicos en las universidades. A simple vista pueden aparecer unos permitidos y otros no. Pero subterráneamente no se comprende la ideas políticas que se comparten.

Algunos miembros del pueblo mapuche recuperaron el debate sobre la multiculturalidad de las ideas dadas por las hermanas y hermanos mayas. Ellos señalan que había una incorporación del mundo indígena, pero los niveles de pobreza seguían incrementándose en una sociedad que aparentemente estaba incorporando a los mayas. También se ha dado ese debate en Estados Unidos. Hay una abogada, Michelle Alexander, abocada a denunciar la violación a los DDHH sobre la población afrodescendiente en EEUU que publicó un libro bajo el gobierno de Obama. Lo tituló "El color de la justicia. A grandes rasgos, ella planteaba el contraste de tener un presidente afrodescendiente y en la praxis el incremento de prisioneros afro bajo su gobierno acusado de narcotrafico y otros crímenes. La justicia tiene color de piel dice la autora. Por ello títula de ese modo su publicación.

Creo a veces que en el mundo mapuche sucede un poco de esto. Ahora, lo que nosotros vemos es que uno también le pueda sacar partido a la identidad. Es un muy buen contexto político para lucrar de tu identidad, porque el siglo XXI es de identidad. En ese sentido, yo puedo inventar turismo mapuche, te puedo hacer rogativa mapuche, te puedo pasear por la cordillera, y puedo hacerte todo un tour, y de hecho está, uno va a la zona y aparece eso. Yo encuentro que el modelo ha empobrecido tanto a los peñis y lamngen (sobre todo los que viven en el campo) que al final la identidad es lo último que te queda para poder evitar irte a la miseria una vez más. Por lo tanto, sacas la identidad como una forma de poder sobrevivir en este modelo. Entonces, ahí está la gente mapuche en el verano haciendo tortillas, haciendo que vayan a la ruca, haciendo canto, y eso igual es una tragedia, una tragedia cultural bajo esta última fase del modelo neoliberal, la gente indígena ha tenido que recurrir a ocupar su identidad como una forma de negocio para evitar la miseria.

La multiculturalidad como integración económica

La gran propuesta de la derecha, que nació de los empresarios de las forestales, es forjar la política del buen vecino y la salida del conflicto es que los mapuche se conviertan en propietarios de las forestales o que haya una co-explotación en conjunto. O sea, los mapuche plantan forestales, las forestales se las compran, los subsidian y, por lo tanto, un negocio en que los mapuche aparecen insertos... eso ya se está haciendo. Forestal Mininco la llamó la política del buen vecino. Comenzó en el 2002 más o menos; la forestal Arauco ha sido la que está más avanzada en esa política, y eso se traduce en poner gimnasios, financiar escuelas, entregar cuadernos, capacitar en charlas. Es una salida pactada de alguna manera; yo exploto la forestal, después te entrego la tierra y, luego de eso, lo que les están planteando las forestales a algunas comunidades es que sembremos en conjunto, entonces después te contrato como trabajador forestal y la cadena de producción se hace en conjunto. También hay camioneros mapuche que ocupan sus camiones para las forestales, contratados por las forestales, o sea, ahí hay otra forma de multiculturalismo en la cual el mapuche, que es sobre todo del Bío Bío y la Araucanía, que son los más pobres, por supuesto que se asocian a la forestal para ser parte del modelo productivo. Y esa decisión ha sido también de dividir al movimiento mapuche. Entonces, incorporar a los intelectuales también es parte de lo que se ha venido haciendo, ellos quieren hacer hoy día un archivo mapuche, financiado por las forestales; y ahí está la tensión, estás precarizado, subcontratado como profesor, chuta ¿hacemos el archivo o no hacemos el archivo?

"El multiculturalismo irrumpe como una estrategia de contrainsurgencia para detener la potencialidad liberadora del movimiento indígena, porque es una lucha anti racial, una lucha por derechos humanos como la autodeterminación, porque el movimiento mapuche ha planteado su crítica al modelo capitalista, porque es una lucha por la tierra"

Todo está debatiéndose en el movimiento mapuche

Cuando hablamos de los mapuche hay una diversidad política. Si uno se mete en la vida cultural mapuche y en la noción de lo correcto, algunos miran al mapuche que está en la lucha como delincuente, porque el mapuche no hace eso, en la lógica de ser correcto ¿no? El mapuche es el que da la cara, va a la conversación, se entrevista... entonces, quemar camiones en las noches y con rostros cubiertos, a los peñis más antiguos o las lamngen, les parece incorrecto. Ahora, si uno se pone en la lógica de los peñis que sí lo están haciendo, es que hay que hacerlo no más, porque la coyuntura política te está forzando, no es porque tú quieras hacerlo o porque eres un pirómano, sino porque es un contexto, entonces ahí hay algo generacional también, un golpe generacional al interior del movimiento mapuche. O sea, en un momento tuviste que sobrepasar a tus papás y a tus abuelos no más, porque en esa dinámica te quedas estancado permanentemente, entonces también hay una rebelión, creo yo, generacional.

También hay disputas entre loncos tradicionales, que ya venían de loncoturas previo al siglo XIX y los loncos de la reducción, que son los que decían ser loncos cuando el Estado Chileno les entrega las tierras post-ocupación de la Araucanía. Esas tensiones se están dando, en torno o al interior del mundo mapuche. El conflicto también ha generado esta movilización al interior. También ahí entran los mapurbe, que somos más críticos frente a las cosas que en el sur no les gustan: hablar de la diversidad sexual es algo que en el sur no se habla, hasta incluso se mofan, entonces que tú estés poniendo esos temas al debate, debate de género en el campo, es imposible, no se da, no hay espacio, y la sociedad mapuche también es conservadora si uno lo quiere mirar desde esta línea

Fuente: Rodrigo Gálvez @rodrigo_galvez_photo

argumental, pero las ciudades no, y de hecho las reflexiones políticas tal vez más críticas al Wallmapu vienen de las ciudades; de Temuco, de Santiago... y hay también un diálogo...

Entonces ahí también el movimiento nos mira críticamente: son de las ciudades, están allá, publican libros, pero no vienen... también es parte de los debates de pueblo que se están dando y también cómo vamos creando metodologías para poder efectuarlas; creo que lo interesante del pueblo mapuche es que todo está debatiéndose.

El peso histórico en las distintas tendencias al interior del movimiento mapuche

Hay que separarlos por regiones, creo que una parte, el movimiento de la Araucanía, tiene una lógica y la otra es el movimiento en Arauco, porque también hay una politización que ahí es distinta. Yo creo que uno no puede sacar a los peñis de lo que es Lota, lo que es Curanilahue y la historia del carbón, uno de los pocos lugares además donde hay Reforma Agraria, un lugar que se empezó a constituir el año 1852, también su creación como provincia no es tan antigua, es bastante tardía y, en la práctica, Arauco se comienza a consolidar luego de la derrota de los peñis en el gran levantamiento del 59 y 60 del siglo XIX. Entonces, Arauco, ya como tal, comienza a emerger -o nace- en el 1870. Y creo que se consolida para 1910. Familias muy conocidas tal vez como los Ebensperger, muy asociada a la dictadura militar, a la derecha más dura. Porque, además, es uno de los lugares donde la izquierda tuvo mucha fuerza también para la Unidad Popular. Ahí es donde la izquierda también tiene fuerza.

Cautín es diferente. El Estado chileno no construyó Cautín, se los dejó a los colonos, han sido ellos los que construyeron a su semejanza Cautín. Y Cautín, el Austral lo planteó en el reporte de prensa de 1920, es el "El cordón de la miseria", las comunidades lejanas, lejos de la ciudad ilustrada de Temuco. Y al dejarlas lejos, dejaron que la sociedad mapuche siguiera viviendo como vivía en el siglo XIX. Entonces son los lugares donde más hablan mapuzungun, donde las machis son muy importantes y donde el conflicto, que es contra los agricultores, ha sido más patente; el caso de los Luchsinger Mackay es eso, y por lo tanto, creo que al ser un Estado débil (el chileno) un Estado Portaliano bastante débil, las construcciones territoriales las han hecho los colonos; es distinto el caso del territorio de Arauco o Concepción, ahí la expansión de Concepción o la oligarquía de Concepción, los que se apoderaron de Arauco y del territorio mapuche, ahí hay un centro politizador o de dominación que es más clave... Pero en Cautín no, y ahí creo que prima más la segregación como forma de hacer política... es un conflicto distinto, de carácter más de campo vs campo, campo indígena vs campo blanco, muy cristiano, muy católico, porque los colonos que el Estado chileno trae en el siglo XIX son de Baviera y son ultra católicos, también son fanáticos, yo encuentro colonos fundamentalistas, ellos van por Dios a pelear, ellos creen que están también por Dios luchando, y el ejército chileno también es un ejército católico, entonces el catolicismo ahí es bastante clave para darle una impronta de legitimidad a los horrores que están haciendo en el Wallmapu.

En cambio, en Arauco, no hay segregación, sino que hay más intentos de asimilación o mestización: la idea del Araucano. Ahí, clase y raza convergieron para hacer un proyecto distinto. En Cautín, no. Y eso hace que también las formas de resistencia sean distintas a la dominación. Entonces, si uno analiza a Cautín, los constructores del Estado, además de ser los colonos, los representantes de ese Estado, son colonos. Son los Becker, son los Urrutia, son los García Ruminot... y están todos relacionados con Renovación Nacional que, en la Araucanía, es el partido más pinochetista. La Araucanía es una retaguardia del pinochetismo firme y esto tú lo ves no sólo en las caras visibles, sino en el pinochetismo popular: el profe que se fue a trabajar allá a la zona, la profesora que se hace cargo de... entonces todo ese pinochetismo está ahí en la Araucanía, y es ese pinochetismo el que no deja que se hable mapudungún en los colegios rurales, no lo permiten, por mucho que el Estado diga: "Oye, tienes que enseñarle mapudungún", no les enseñan mapudungún, porque para ellos son araucanos.

Lumaco: el gran quiebre

Con Lumaco hay un quiebre. La pre-coordinadora de Arauco Malleco, la coordinadora territorial Arauco, planteaba ganar espacios políticos institucionales; tienen a Adolfo Millabur... Huenchunao es muy chico, por eso no lo tiran todavía, pero también se pensaba en él como el otro dirigente que, a través de la institucionalidad, fuera llegando hasta ser alcalde, acompañado con un movimiento social, un movimiento de tierra, un poco en la onda del MST. Pero la casualidad de la historia, la quema de tres camiones de la forestal en la zona de Lumaco, cambió eso, no era lo que estaba planificado. Fue algo que se dio en el momento, de un racismo de los guardias, la rabia del momento y ese hito, que parece como súper planificado, en verdad fue una espontaneidad histórica que modificó el escenario y lo cambió netamente por el racismo de ese momento. Y tan espontáneo fue que, al otro día, al tercer día, cuarto día, nadie reivindicaba a Lumaco. La aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado posterior al hecho, generó que todos se fueran al interior y nadie lo reivindicó sino hasta mucho tiempo después. Hoy día sí... Lumaco... todos quieren apoderarse de Lu-

Fuente: Rodrigo Gálvez @rodrigo_galvez_photo

maco. Pero cuando uno va a las fuentes: silencio! Ahora, después lo asumiste y una vez que lo asumiste, lo convertiste también en una práctica política.

Lo que hay post Lumaco es mucha regularización de tierras en la lógica de la reforma agraria. Está ese dispositivo político y pelear por la recuperación de tierras, pero las quemas de camiones es el año 97, después no hay, en el 98 no hay, 99 es un año súper interesante, porque es un año de mucho movimiento de masas, mucha recuperación de tierras, mucha pelea de carabineros cuerpo a cuerpo, como en esa lógica antigua, en la mística de lo que deben haber sido las antiguas peleas mapuche del siglo XIX; hasta que la policía se va perfeccionando y empieza a incrementar la violencia y también hay un giro en el movimiento mapuche. El 2001 hay un discurso más perfeccionado, con orden, con más disciplina, más clandestino y más operativo... y el 2002 el movimiento gira hacia Cautín y comienzan los peñis de allá. No hay forestales en Cautín, ahora hay más, pero antes no había ¿Cuáles son los ricos acá? los agricultores. Entonces, se ocupa la misma metodología política, pero en contra de los agricultores: las casas empiezan a quemarse, los lugares donde tienen las cosechas, como peleando contra la máquina, contra el rico... ahí es campo, ahí es campo contra campo, campo de los blancos contra el campo mapuche, pero también el campo de los ricos contra el campo de los pobres... son distintos campos.

Y Llaitul, es muy pedagógica la CAM, en el año 98-99, dicen: "vamos a recuperar la tierra para acumular fuerzas y vamos a empezar a hacer el buen vivir", "Vamos a empezar a sembrar, a habitar el territorio, a resistir y vamos a habitar ahí". Entonces, "vamos a ir recuperando tierras de facto, no vamos a esperar que llegue la CONADI a comprar las tierras, nosotros vamos a empezar a habitar, a hacer soberanía territorial". Y eso empiezan a llevarlo a la práctica y, luego de eso, van a empezar a sabotear a los grandes enemigos: las forestales, los enemigos históricos como le llamaban en Cautín a los latifundistas. Y, por lo tanto, hay una lógica de recuperación con soberanía y para el año 2001-2002 esto se hace expansivo. Hay mapuche tanto de Santiago como de los otros lugares que se fueron a vivir al sur para recuperar las tierras. Y ahí hay un giro, de hecho, Huenchunao se pone más zapatista, en la idea de la autonomía. Las capuchas irrumpen en el mundo mapuche en ese contexto, aparece el pasamontaña, por supuesto, ¿por qué no vas a beber de tu hermano latinoamericano?

¿Qué pasa hoy día con la corriente más institucionalista? Millabur lleva harto rato en la institucionalidad y ese movimiento creció harto con la AMCAM, pues son ahora seis municipios. Lo interesante de la AMCAM es que son gobiernos plurinacionales de facto. Los alcaldes creen en la autonomía, piensan que la autonomía va a ser parte de los municipios, brindándoles poder a los municipios, en la lógica de negociar por territorios, o sea, Millabur piensa que va a poder negociar autonomía, como la tienen las personas del mar, o sea, Tirúa va poder negociar su autonomía, los Huenteche en la zona de Temuco su propia autonomía, es soberanía de los municipios o soberanía sobre producción económica; en el caso de los lafkenche, el mar; ahí ya se negociaron las millas marítimas que solamente ellos pueden "explotarlas" o mantenerlas, pero a eso me refiero, es la capacidad de control del territorio. Cuando hablamos de territorios son los recursos que están en él, la tierra como tal, también el cielo, el espacio, entonces creo que ahí hay una experiencia de control territorial que se ha ido dando, y eso me parece importante. La CAM yo no la veo tan fracasada en su proyecto político, en la idea del control territorial. La práctica es aceptada, hay un discurso político, los mapuche plantean el control territorial; incluso aquí en la ciudad los mapuche han recuperado territorios a nivel comunal, para hacer guillatún, para hacer palín, hay control territorial incluso en la mapurvidad. Cuando plantea el gobierno un movimiento fracasado... no, yo creo que está en proceso todavía, de creación, en ebullición incluso, porque el movimiento también (se) está construyendo.

REVITALIZACIÓN DEL MAPUDUNGÚN

Antonia Huentecura y Silvia Castillo[4]

Editado por Mario Garcés Durán

Soy *kimelfe*, educadora tradicional, trabajo en la comuna de Renca. La idea es contarles cómo nace ésta opción política, de varias de nosotras y nosotros que consideramos importante la reutilización del mapudungun.

Primero, contarles que yo soy hija de migrantes, de ésta migración forzada que se hablaba en talleres anteriores respecto a cómo nosotros nos fueron quitando nuestro territorio y así como mi madre y mi padre llegan acá a Santiago. Y, en mi infancia, como le ocurrió a varios, mi madre optó por no enseñarme el mapudungun. En ese momento el mapudungun se hablaba solo en espacios íntimos, no se hablaba públicamente en una feria, no hablábamos por teléfono en mapudungun como se hace ahora, sino que en esos tiempos la discriminación era bien devastadora, por decirlo de alguna forma, mis padres tomaron la opción de no enseñarme mapudungun. Entonces, yo crecí siendo mapuche y sintiéndome orgullosa de ser mapuche pero no así cultivando el cantún y todos los aspectos que tienen que ver con el mapudungun en sí, entonces por qué hago este ejercicio y lo cuento, porque ahí yo siento que obviamente participé de los mismos espacios educativos que participó la mayoría en este país y siempre lo digo y lo denuncio, que la escuela como institución tuvo la posibilidad de que siempre existiera el mapudungun y todos los idiomas de los pueblos originarios pero la escuela se negó a eso, porque también ahí había un ejercicio político de hacernos desaparecer, no sólo de hacernos desaparecer quitándonos la vida literalmente, sino el ejercicio pedagógico que se fue dando al interior de las aulas, hacernos olvidar de nuestra identidad, es más, hay relatos de hermanas y hermanos que bueno quizás algunos lo ha escuchado que cuando se hablaba mapudungun los castigaban, los ponían de rodillas en los porotos, en las piedras, donde fuese y se nos castigaba por hablar mapudungun en las escuela. Fue así como fuimos perdiendo el idioma y yo responsabilizo principalmente a la escuela de esa pérdida del idioma porque en la escuela nos enseña-

4 Este texto es una síntesis de la conversación efectuada en la sesión del 05 de junio de 2019 al interior del taller de Movimientos Sociales de ECO.

ron que todos éramos chilenos, que se hablaba un puro idioma que era el castellano, había un puro himno nacional y una pura bandera que era la chilena. Entonces nosotros habitamos esos espacios de esa forma y con todas esas contradicciones.

En la ciudad, ya grande después de haber estudiado, nace un movimiento que tiene que ver con revitalizar el mapudungun en la ciudad y que todos hablemos mapudungun y eso para mi tuvo sentido, ya que también es poder. Yo digo que, estos también son territorios perdidos porque son territorios usurpados porque cuando nos roban la tierra y nos obligan el sistema a incorporarnos a ciudades, a la periferia principalmente también, hay territorios que se pierden y según mi análisis, un territorio que nos quisieron quitar, fue el idioma. Un territorio que está en vías de ser recuperado y en ese sentido hay muchas mujeres y hombres profesionales y no profesionales pero sí con mucho amor a nuestra lengua que han hecho un trabajo impresionante para que eso no se pierda. Entonces, donde primero renace o revive o vuelve a renacer el idioma es en los espacios íntimos, nosotros tenemos relatos de ñañas y de hermanos que por este amor y por esto de también contradecir lo que decían los antropólogos de que el mapudungun era una lengua en vías de extinción, varios de nosotros dijimos que eso no iba a ser a así y que no será así y varios que están mucho antes que nosotros decidieron abrir las puertas de sus casas para poder hacer mapudungun.

Tenemos el ejemplo de la lamien Clorinda Antinao que es una mujer que lleva mucho tiempo, incluso sacó un diccionario hace como tres, cuatro años atrás, que ella abre las puertas de su hogar para enseñar mapudungun y así otras experiencias que se han dado dentro de la enseñanza no formal, dentro de la autoeducación y así como dentro de esto, hay muchos de nosotros que revitalizamos el mapudungun o estamos en ese ejercicio a través de esa decisión política que también hacen algunos hermanos y hermanas de decirnos "nuestro idioma no tiene que desaparecer" y en ese ejercicio es que vamos varios asistiendo a esos talleres y autoformándonos.

Y en medio de ese camino, al menos acá en la ciudad, aparece esto que después lo va a abordar la ñaña que es la Educación Intercultural Bilingüe en las salas de clase y con gente que no ha perdido su idioma, que lo tiene 100% y son educadores tradicionales que son validados por el Ministerio y que van interviniendo en los espacios educativos formales. Pero, también estamos los otros que no nos formó nadie, que nos autoformamos y que entendemos que también esos espacios hay que habitarlos, porque claro está ahora este paso, en algunos colegios que tienen el 20% de población indígena, tienen el derecho y la obligación los sostenedores de tener un educador tradicional.

Ahora, es importante también destacar que no es fácil hacer eso porque las escuelas chilenas, en términos generales, son escuelas con directores y directoras que no están preparados para eso, sienten que el conocimiento indígena no es importante, es más, preguntan ¿Cómo? ¿Para qué les va a servir a los niños que un indígena vaya a enseñar algo o sea qué aporte puede hacer un indígena? Obviamente, no te lo dicen de esa forma pero sí uno es capaz de percibir de que entre sus prácticas y la forma de plantearte ciertas situaciones te están diciendo eso, que no consideran importante el conocimiento indígena. Entonces desde esa negación, el Ministerio tiene una charla o talleres que se llaman de "sensibilización" para la comunidad educativa. A mí, ya la palabra me parece una falta de respeto enorme, pero no queremos que nuestro idioma desaparezca obviamente que sí participamos de esa dinámica, pero eso no quiere decir que no las cuestionemos, que no pensemos que eso de decir la palabra sensibilización, ya desde ahí, está todo mal.

"La escuela como institución tuvo la posibilidad de que siempre existiera el mapudungun y todos los idiomas de los pueblos originarios pero la escuela se negó a eso, porque también ahí había un ejercicio político de hacernos desaparecer, no sólo de hacernos desaparecer quitándonos la vida literalmente"

Pero sí, como entendemos el ejercicio pedagógico y nosotros sabemos que en la sala somos los dueños, en el sentido de que nosotros podemos comunicarnos de una forma con los estudiantes de que quizás el papel dice una cosa y el ejercicio es otro, entonces desde ahí, nosotras como educadores tradicionales también podemos dar cuenta de que las escuelas cuando no tenían educación intercultural y han pasado 3, 4 años la comunidad en sí va cambiando y es súper urgente que cambien las comunidades educativas. Que sean más respetuosas, porque nosotros, bueno yo en lo personal lo vivo y lo sufro también con la llegada de los chicos que vienen de otros países. Yo trabajo en Renca, en un sector bien vulnerable, bien complejo, los chicos aprenden de los adultos a ser racistas entonces hay insultos muy feos por decir una palabra amable. Entonces, uno como que tiene un conocimiento de eso, de cómo te trataron a ti cuando eras pequeña o eras pequeño, entonces uno dice "no, esto no puede ser".

Yo ocupo esta palabra, que me gusta bastante, de invitarlos a desaprender, invitar a los niños a desaprender esas prácticas racistas a desaprender esas formas que tenemos de mirar al otro, de mirarlo con prejuicio sin siquiera saber cómo es el otro, sin siquiera haberlo conocido, entonces yo siento que en estos espacios educativos independiente y más que el idioma en sí, que sí se revitaliza, que sí los niños se saludan y conversan en mapudungun quizás en diálogos breves, no tan largos, se produce lo otro que tiene que ver con el respeto y para mí eso es trascendental, es muy importante que los espacios en las comunidades educativas se fortalezca el respeto y que las chicas y los chicos se desenvuelvan desde ahí, desde el respeto, que no es lo que tuvimos nosotros cuando fuimos pequeños, los indígenas de este país.

Cuando yo no trabajaba en interculturalidad, trabajaba en una escuela diferencial, siem-

Fuente: mapuexpress.org

pre enseñé como indígena, siempre enseñé como india, siempre los senté en círculos, nos sentábamos en el suelo, siempre compartíamos todos los alimentos. Obviamente enseñaba a hablar bien el winkadungun como se dice, el castellano, y ahora yo dije no, vamos a enseñar el mapudungun porque en el caso nuestro, decimos "nos vamos a hacer profesionales y lo que aprendamos lo vamos a poner al servicio de nuestro pueblo".

La idea también es ir descolonizando esos espacios y en el caso mío también trabajo por una educación no sexista, los educadores tradicionales lo sumamos, por ejemplo decimos: "sí educación gratuita, de calidad e intercultural" en el caso mío que soy mujer: "no sexista".

Walüng Chillkatuwe

Nosotras con un grupo de hermanas, auspiciados por la Universidad Mapuche Libre que nos colaboran en la difusión, tenemos un grupo de hermanas que nos juntamos y hacemos en los veranos el Walüng Chillkatuwe, que es una escuela de verano para niños y niñas en distintos espacios donde hay, por ejemplo, lugares que ya tiene ruca mapuche que está gente mapuche que está guiando esos espacios nos dirigimos a ellos y llevamos a nuestra escuela en el sentido que es una escuela itinerante, no tenemos espacio físico, queremos hacer un taller con niños y la hacemos, ya llevamos 4 años haciendo esa escuela. Y esa escuela es como el sueño que tenemos, de cómo nos gustaría ejercer la pedagogía de forma más habitual, de forma no sólo esperar el verano para hacerlo, de hecho los mismos niños que asisten a ese Walüng Chillkatuwe son niñas y niños que han asistido a alguno desde muy pequeñito y ahora por ejemplo el rango de edad es de 4 a 11 años, tienen 13 y el año pasado fueron igual porque querían encontrarse con ese espacio porque es distinto, y nosotros le llamamos un espacio educativo, pero un espacio de libertad donde se trabaja con la puerta abierta, donde el chico si quiere entrar 10 veces y salir 10 veces lo puede hacer y nosotros podemos establecer diferencias también, desde ahí, porque los niños más grandes como que se escapaban, pedían permiso para ir al baño y se escapaban y se quedaban como yo me imagino el ejercicio que hacen en la escuela en cambio los más pequeños iban rapidito al baño y volvían porque querían participar de todo lo que se estaba haciendo dentro espacio y también en ese sentido la propuesta con este grupo es la diferencia etaria porque igual pensamos que igual pueden coexistir y pueden enseñarse y pueden autoeducarse entre ellos también, niñas y niños que tengan entre 5 hasta 11 años, el niño que es menor puede trabajar con uno que es más grande y viceversa porque ahí se ayudan y se produce también la co-enseñanza, porque también uno como adulto debiera ser un mediador del proceso de enseñanza y aprendizaje, no un relator, sino que un mediador de ese proceso

La última vez, logramos a los niños enseñarles a tejer en telar y nunca lo habíamos hecho y bueno había otra ñaña y yo que sabemos tejer en telar y lo hicimos y fue muy bonito porque las niñas más grandes de 10-11 años que sabían un poco le enseñaban a unos más pequeños y fue un proceso y una situación bien bonita que se dio en ese contexto. Entonces, la idea nuestra también es poder en algún momento tener una escuela, soñamos con eso, tener un espacio propio donde nosotros podamos crear nuevas asignaturas, que los chicos y las chicas se sientan partícipe del proceso de enseñanza y aprendizaje y que no sea para ellos una lata asistir a la escuela sino que sea un momento grato donde se encuentre con otros hermanos que es lo que nos pasa en la Walüng Chillkatuwe, que los niños ellos esperan el verano para ir, le dicen a la mama "¿viste el correo? Mamá yo quiero ir". Tenemos experiencias de niños que nunca habían ido a la escuela y fueron con nosotros primero y después tenían que ir a 1° Básico o a Kinder no sé entonces ellos pensaban que iban a encontrar una escuela igual a Walüng Chillkatuwe, entonces igual las mamás me decían: sabis que fue complejo porque ellos pensaban que se iban a encontrar con esta misma dinámica que ustedes ofrecen que es una dinámica de hermanos y hermanas, de que si ellos me quieren llamar de una forma está bien o que si ellos me quieren llamar por mi nombre eso no tiene mayor importancia, lo que sí tiene importancia es que nosotros en este ejercicio validamos el conocimiento ancestral que existe y en espacios que pueden ser tan inhóspitos como es a veces la ciudad, nosotros podemos transformar esos espacios de manera que sean espacios acogedores, de manera que sean espacios donde la niña y el niño se sientan importantes y que el conocimiento que él trae de base no está demás, porque todo sirve y todo lo que yo puedo aprender también lo puedo compartir con otro.

Ese ejercicio que hacemos también en ese espacio, que también lo hago en la escuela, es enseñarles a escuchar, uno cuando escucha tiene que ser alguien que escucha de forma activa porque eso tiene que ver también con el respeto que nosotros hemos aprendido en las dinámicas mapuche que nos escuchamos entre nosotros y que podemos estar noches enteras hablando y nadie va a hablar encima del otro porque entendemos que para el otro es importante que yo lo escuché y también es importante que nos escuchemos entre sí y se aprende también eso como ejercicio como base del respeto.

Silvia Castillo. Una educación con pertinencia cultural:

Cuando yo me presento y digo Silvia Castillo Sánchez, me surge la pregunta, ¿dónde está el apellido mapuche? De inmediato, irrumpe el mapuchómetro. Para mí, ha sido bien interesante ir reconfigurando también mi historia ¿desde dónde vengo? ¿qué pasó con mi familia materna? En esa historicidad, me fui enterando que, por ejemplo, mi bisabuela paterna era Aymara. En ese recorrido familiar, aparecía un relato desconocido que se mezclaba ahora con el mapudungun, que hace años había irrumpido en mi vida.

Cuando mi ñaña me comenta "nos vamos a reunir para conversar sobre educación mapuche", pensé en la posibilidad de compartir con ustedes esta perspectiva, vinculada a la construcción de una propuesta educativa con pertinencia. Esta demanda por una educación con pertinencia no surge en la década de los 90's o, más específicamente, a partir de la creación del Programa Intercultural Bilingüe, sino que esta demanda viene por lo menos de la década del 30' con la Sociedad Caupolicán y en 1935, con la Junta General de Caciques de Fütawillimapu. La preocupación por demandar una educación con pertinencia (lingüística y cultural) para nuestra gente se remonta a varias décadas No me detendré en 1930, sino que -en esta oportunidad- quisiera centrarme en qué ha pasado con esta demanda. Al respecto, esta ha derivado o se ha materializado en dos vertientes: la autónoma y la estatal, es decir, circula por dos carriles diferentes. La ñaña ya nos compartió algo sobre eso, mencionó lo que ocurre en la vereda estatal con el Programa de Educación Intercultural Bilingüe y lo que ella viene haciendo de manera autónoma con otros lamngen, a propósito de la recuperación de soberanías lingüísticas que han sido arrebatadas.

La vertiente estatal

En la década del 90, al alero de la ley indígena de 1993 se crea, dos años después, la Unidad de Educación Intercultural en el MINEDUC. Ello implicó que se propusiera un plan piloto de Educación Intercultural Bilingüe. Es importante señalar que esto no es exclusivo de Chile, si miramos en la región, vemos que esto mismo acontece en el resto de los países de América Latina y eso implicó también una mirada de cómo se fue generando esta iniciativa de carácter estatal. En el año 2000, se crea el programa de Educación Intercultural Bilingüe y aparece el Programa Orígenes con sus respectivas fases I y II (2001-2009), política educativa que se caracteriza por su carácter compensatorio. En el 2009, se aprueba el Decreto 280 e ingresa al currículo nacional de la enseñanza del Sector Lengua Indígena; se instala en el currículo la enseñanza de las cuatro lenguas con mayor vitalidad: Aymara, Quechua, Rapa nui y Mapudun-

Fuente: mapuexpress.org

“La importancia de la toma de la acción local y el quehacer socioeducativo en términos independientes con un cariz distinto, con un quehacer socioeducativo que es planificado desde la epistemología indígena, ya no hablemos de cosmovisión, sino acá hay una epistemología específica hay una forma distinta de construir conocimiento”

gun. Enfatizo en la palabra “sector”, porque tiene una particularidad en términos curriculares: sector v/s asignatura. Ello se explica, porque todavía el sector mencionado no está actualizado al marco curricular vigente, no se ha reconfigurado a pesar de que hubo una Consulta, todavía no está alineado con las bases curriculares actuales, aprobadas el 2012. Recién el 2018 se llevó a cabo la Consulta Indígena de la propuesta de bases curriculares para la Asignatura Lengua Indígena. Comparto este dato, puesto que es el único sector curricular que no está alineado con el currículum vigente. A partir de esta constatación, una empieza a mirar y a sospechar de la forma en que se aborda la enseñanza de la lengua y la cultura.

Desde el 2010, en adelante, se aprueban los contenidos y se habla de contenidos mínimos obligatorios y no de objetivos de aprendizaje que es la nomenclatura que se utiliza en la actualidad, a propósito de las bases curriculares. Entonces , se aprueban los contenidos mínimos obligatorios de primero a octavo básico en su momento e ingresa al currículum este sector. Se comienza a enseñar como sector (símil de asignatura), en las escuelas que tenían, primero, el 50% de población indígena y, luego, un 20%.

Entonces, ahí uno empieza a mirar con sospecha la exigencia de estos porcentajes. Claramente, se estaba pensando en una política educativa con foco en lo rural y desatendiendo el hecho de que el resto de la población educativa no iba a tener la posibilidad de incorporar esta asignatura. Entonces, si uno mira el contexto no en todas las escuelas se está enseñando lengua indígena, solo en algunas, porque no existe obligatoriedad; dicha obligatoriedad está en el ofrecimiento del sector, por tanto, puede incorporarse o no. Ello va a depender de los(as) apoderados(as), de los(as)niños(as), de los(as) sostenedores. Como se aprecia, eso hace mucho más complejo que la enseñanza de las lenguas indígenas pueda permear el currículum. Ahí uno empieza a mirar y ve que este es el único sector que funciona de esta manera. A ello, podemos añadir qué ha pasado con la figura del educador tradicional. Cuando se aprueba el decreto 280, aparece la figura de la dupla pedagógica, a la cual hacía referencia mi ñaña; educador o educadora tradicional, tal como se define en los documentos, es la persona que tiene todo el kimün (conocimiento); para el caso mapuche, tiene el conocimiento del del mapudungun y también el conocimiento de la cultura. Sin embargo, este conocimiento es diferente en todos los casos y territorios, pues existen procesos sociohistóricos que permiten comprender por qué en la lengua se produjo la ruptura de la transmisión intrageneracional; sin duda, esta no fue voluntaria.

En este sentido, hay una serie de aspectos que a una la invitan a pensar, tal vez hace 30 años atrás no era posible hablar de un sector, de una asignatura; pero todavía hay muchos aspectos que se deben cuestionar, por ejemplo, la Consulta por las nuevas bases curriculares terminó hace 2 meses, y nuevamente el Estado, el gobierno actual, vuelve a retroceder:había un compromiso de que se las lenguas indígenas se enseñaran en todos los niveles: educación parvularia, educación básica, educación media, incluso con proyecciones de permear la educación superior; sin embargo, se retrocede y vuelven a decir que esto va a ser posible sólo en aquellos colegios donde exista el 20% de población indígena.Ahí surge nuevamente un

problema,porque ¿cómo determinar quién es mapuche o no?, pues hay muchos(as) niños(as) que tienen apellido mapuche, pero que no se sienten mapuche, o bien, que no son la tercera generación que reconoce CONADI, sino corresponden a la cuarta generación, entonces ¿ya no hay mapuche?

Otro antecedente, que a mí me hace reflexionar y lo hemos conversado con Simona Mayo, con mi ñana y con otra gente también, es una asignatura que actualmente, en muchos casos, no se está implementando. Menciono el caso de la comuna de Traiguén: ningún educador, hasta el momento, ha podido ingresar a los establecimientos, pues quedó en stand by la implementación del sector, dada la reformulación de las bases curriculares. A partir de esto, muchas escuelas decidieron, como no es obligatorio, destinar esas horas de libre disposición para la enseñanza de otros tipos de conocimiento. A eso, además, podemos añadir que las condiciones laborales en las que se encuentran los(as) educadores(as) tradicionales son muy precarias: en su mayoría, sus pagos son a través de boleta, por lo tanto, no tienen seguros que garanticen su trabajo, su labor; en muchos territorios, reciben sus sueldos cada 3 meses, cada 5 meses, y hay evidencias concretas sobre este aspecto; no se trata de evidencias de hace 10 años atrás, de cuando se inició, sino que estamos hablando que todavía por estos días hay situaciones de esa naturaleza. Ello nos lleva a seguir sospechando frente a lo que acontece en este carril particular.

Pero, no podemos desconocer y aquí articulo con lo que adelantaba mi ñaña, que también la enseñanza del mapudungun y de las otras lenguas indígenas es un espacio de resistencia, hay una oportunidad de resistir. En términos coloquiales, es hacerle el gallito a esta escuela, que silenció, que mutiló, que discriminó que quiso borrar una memoria, que quiso borrar una lengua, que quiso borrar un conocimiento, entonces también muchas de nuestras lamngen resisten en ese espacio. Un ejemplo clarísimo es cuando escucha-

“Un movimiento educativo en clave de descolonización, esa es la apuesta. Un ejercicio de una educación de esa naturaleza,es un ejercicio contrahegemónico, de resistencia. La ñaña resiste en ese espacio donde está enseñando mapudungun, con todas las vicisitudes y los obstáculos, pero también se desenvuelve en esta otra vereda”

mos a lamngen de cómo intervenir ese contexto particular, pero en esta realidad hay testimonios sumamente complejos, sumamente racistas, situaciones que han experimentado nuestros(as) lamngen. Al respecto, me acuerdo, por ejemplo, la experiencia de una ñaña en La Pintana que no podía ocupar el baño que utilizaba el resto de los(as) profesores(as), porque no era docente, era educadora, con un ‘estatus distinto’. Aprovechando que aquí, en este ocación, hay profesionales y gente que está siguiendo sus estudios, comparto las siguientes preguntas:¿de qué manera esto que acabo de narrar permea la formación superior, de cómo se están construyendo también los(as) profesionales hoy? Porque si seguimos reproduciendo esta matriz colonial, que ha violentado, que discrimina, la verdad es que vamos a seguir estando en una vereda distinta y arrinconados(as) siempre, resistiendo desde ahí.

Para cerrar los comentarios sobre la iniciativa estatal, a través del Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB), lo que viene es la construcción de los programas de estudio para que esta asignatura se pueda alinear con el currículum vigente, a partir del 2020.

La vertiente autónoma

Qué ocurre de manera paralela, que es lo que a nosotros(as) nos interesa, estas iniciativas autónomas. Y bueno, varias de las iniciativas comenzaron a surgir en la década de los 90, pero de manera más particular, de manera mucho más profusa desde el 2000 en adelante hasta ahora. Al respecto, puedo mencionar algunas: la Sociedad Nacional Mapuche Nahuel Mapu, jardín infantil en la zona de Temucuicui, el lugar Pelontuwe. En el 2000, se intensifican las demandas por una educación autónoma mapuche, empiezan a aparecer muchos colectivos. ¿Con qué sentido? El sentido principal es recuperar soberanías arrebatadas, que fueron brutalmente quitadas de manera muy violenta. Entonces, de ahí en adelante, empieza el surgimiento de una serie de colectivos, por ejemplo, yo participo en la Red por los Derechos Lingüísticos y Educativos, hace poquito entregamos la memoria del 3er congreso, esperamos en noviembre hacer el 4to congreso. Cada colectivo/organización resiste de diversos modos; está el caso de las ñañas, todo el trabajo que hacen con las escuelas de verano con los pichikeche. Se trata de una apuesta diferente, una educación autónoma con una matriz distinta a la que propone el Estado. La misma experiencia de la Comunidad de Historia Mapuche que ha venido compartiendo sus textos, donde se cuenta aquella historia que estaba silenciada, esa historia que no se contaba que viene a develar y a desmantelar una forma, relaciones sumamente coloniales, una historia violenta, de cómo se ha construido en términos generales a los pueblos indígenas.

Les comparto algunos de los aportes de estas iniciativas autónomas, por ejemplo: la importancia de la toma de la acción local y el quehacer socioeducativo en términos independientes con un cariz distinto, con un quehacer socioeducativo que es planificado desde la epistemología indígena, ya no hablemos de cosmovisión, sino acá hay una epistemología específica hay una forma distinta de construir conocimiento. ¿Saberes, por qué saberes? ¿Acaso no son conocimientos? Es decir, cómo voy

manejando también la construcción de la realidad a través de las palabras; en términos lingüísticos construyo también, utilizo esas nociones orientadas a configurar una representación que siempre está desde una vereda de la subalternidad, entonces ahí es bien complejo. Un movimiento educativo en clave de descolonización, esa es la apuesta. Un ejercicio de una educación de esa naturaleza, es un ejercicio contrahegemónico, de resistencia.La ñaña resiste en ese espacio donde está enseñando mapudungun, con todas las vicisitudes y los obstáculos, pero también se desenvuelve en esta otra vereda. En la iniciativa autónoma que ha creado junto a otras lamngen,, existe una reconfiguración, una recomposición de esta trama mapuche para enseñar por ejemplo a los pichikeche durante los meses de verano.

Otro de los aportes de las iniciativas autónomas es que aportan con un enfoque crítico en relación a las estructuras de dominación colonial racial, ello implica también la recuperación de soberanías lingüísticas y culturales, la recuperació de espacios que fueron arrebatados de manera muy violenta. De igual modo, contribuyen a la reconstrucción del tejido social, pues en estas experiencias se reteje la trama de memorias y saberes colectivos, se avanza hacia una recomposición de la fracturada transmisión intergeneracional, es decir, si aquí mi ñaña o cualquiera de nosotros(as) que estamos aprendiendo la lengua insistimos en la importancia de hablar la lengua en los distintos espacios/contextos y continuamos con nuestros aprendizajes, estaremos haciendo frente a la violencia que ha caracterizado a estos procesos. Acá, la ñaña no quiso nunca dejar de hablar mapudungun, a pesar de ese corte violento, de esa fractura en la transmisión intergeneracional. Ahora se apuesta a que estén niños(as) con gente más adulta para aportar a esa recomposición, cómo se reactiva en todos los aportes esta vinculación con la matriz cultural. A su vez, se reivindican los conocimientos comunitarios ancestrales, se ponen en valor, legitimamos los de modelos educativos propios.

Hace un ratito, la ñaña nos hablaba sobre el tema de la escucha, la importancia de escuchar, de escuchar y de escucharnos. Al respecto,hay trabajos que han ido avanzando en esta dirección. Los lamngen Quilaqueo y Quintriqueo, también la lamngen Elisa Loncon, por mencionar algunos nombres, han venido relevando esta racionalidad distinta, un episteme distinto desde el mundo mapuche. Hablamos de un giro hacia la comunidad, en contraste con lo que ofrece el sistema, este sistema neoliberal y extractivista, con todo los daños que ha causado en los territorios. Un giro hacia la comunidad que pone en cuestionamiento un modelo individual que se mira a sí mismo, lógicas y espacios educativos colonialistas de matriz hegemónica, la escuela monocultural y la universidad que privilegia un solo conocimiento. Yo me pregunto, a propósito de la inclusión, de la interculturalidad,¿existe desde la universidad una genuina apertura epistémica a otras formas de conocimiento?, ¿cómo se materializa?, porque en el discurso, en los documentos, en los planes estratégicos está presente de manera súper interesante pero, cómo esto realmente se incorpora en los currículum se incorpora en la formación de los(as) profesionales. ¡Qué importante es la formación que comprende y legitima otros ángulos de construcción de conocimiento! Por ejemplo, cuando el educador tradicional ingresa a la escuela y se encuentra con el(la) profesor(a) de educación básica, ¿cuál será el vínculo que se va a generar entre esta dupla, si el docente nunca accedió a una formación orientada a cuestionar las relaciones de poder, las colonialidades, las prácticas exclusoras? Hay mucha evidencia que muestra que la construcción de esta relación ha sido desde la subalternidad donde "yo tengo el conocimiento y soy profesional, y tú eres el que viene de la comunidad, entonces yo te tengo que enseñar, yo te enseño, yo te ayudo, no nos colaboramos". Estamos frente a otra lógica, en términos también lingüísticos, en una lógica que borra al otro.

Por último, se produce también en las iniciativas autónomas una colectiva apropiación política de espacios educativos, se resignifican mecanismos de transmisión sociocultural.

Lo que he compartido es producto de conversaciones, es un texto coral en el fondo, porque es parte de estos nütram que emerge cuando nos juntamos en espacios formales y no formales. Vamos apostando a otra forma de pensar, a configurar y materializar una propuesta educativa más pertinente, descolonizante que venga a cuestionar esta matriz de dominación colonial racial. Fey müten.

Corriente autónoma y Educación Popular

Silvia Castillo: Cuando uno piensa en la educación popular obviamente se te viene a la mente Freire en términos formativos, quien apostó a la emancipación y la configuración de una sociedad más justa. Podría pensar que parte de ese sentido se encuentra en estas iniciativas autónomas, aunque relevando la violencia colonial que ha caracterizado nuestra historia, los procesos sociohistóricos que explican, por ejemplo, las causas del quiebre intergeneracional en la transmisión del mapudungun. Particularmente, nos interesa cuestionar el modo en que han venido siendo representada/configurada nuestra gente durante mucho tiempo. Entonces, si bien tanto la educación popular como la educación mapuche apuestan a un proyecto político, esos sentidos se llenan de aspectos diferentes, específicos, tales como el carácter gravitante en la descolonización epistémica.

Antonia Huentecura: Sí, y ese es el componente indígena siento yo todo el rato, el componente indígena y este trabajo que se hace de poder recuperar ese territorio usurpado y yo siento que ahí al menos nosotras en esa práctica que hacemos de autoeducación y colectiva con otros hermanos que también están pensando la educación tiene como ese sello de poder revitalizar, el poder recuperar en esos espacios que nos fueron negados.

Fuente: Rodrigo Gálvez @rodrigo_galvez_photo

Editado por Daniela Zubicueta Luco

RELACIONES INTERCULTURALES Y SISTEMA DE SALUD MAPUCHE

Andrés Cuyul[12]

Mi inquietud profesional desde que salí de la universidad ha sido trabajar el tema de la atención de salud hacia las comunidades de pueblos indígenas. Cuando salí de estudiar tuve la oportunidad de trabajar en el hospital de Maquehue que queda cerca de Temuco y ahí me sumergí en lo que eran las relaciones interculturales en salud. Lo llamo relaciones interculturales de salud, porque hay un término muy usado que se llama Salud Intercultural del cual yo reparo bastante porque no siento que sea una realidad ontológica, no siento que sea una realidad que tú puedas decir "ahí se está haciendo" "eso es salud intercultural", debido a las relaciones de poder que hay entre sistemas de salud, por las distintas racionalidades que existen entre los sistemas médicos. Hay un tema histórico que hace imposible asumir relaciones armónicas entre distintos sistemas de salud y en la realidad indígena actual. Sea en la ciudad, o en el medio rural, o en la Araucanía, o en Temuco, o en Santiago.

Quiero partir planteando una idea, solamente una noción vaga de lo que es un sistema de salud en términos generales y lo que sería un sistema de salud para el pueblo mapuche. Un sistema de salud es cualquier respuesta organizada en salud. Esta respuesta organizada en salud puede tener expresiones en terapeutas, en las materias primas de la cual se vale para hacer remedios, puede tener una expresión también en el peso teórico-filosófico de la cual se nutre para atender un problema de salud, entender la salud, y también abordar la enfermedad en términos de técnica y tecnología. Todo eso es un sistema de salud.

En términos de elementos característicos, esta respuesta organizada en salud no es ajena al pueblo mapuche, el pueblo mapuche ha desarrollado su sistema de salud de manera milenaria y de antes de la llegada de los españoles había un sistema de salud íntegro, con todos estos elementos que les planteo. Este sistema de salud mapuche ha podido tener al menos unos 200 años de convivencia con los españoles cuando llegaron a lo que llamamos Chile. Ese sistema de salud mapuche no solamente se expresa en lo terapéutico, sino que es mucho más que eso. Hay una idea bien establecida por la biomedicina que el sistema de salud es la atención y eso es una falacia que nos sitúa y nos lleva a la cosificación de lo que es la salud, entendida solo en términos de la atención y eso es lo que nos permite una mercantilización y un uso más fetichista de lo que es la salud. Esto es lo que llaman "prestación", y que hoy en día perfectamente podría ser también una prestación de salud mapuche.

Un sistema de salud no es la atención solamente, y mucho menos, es solamente un agente de salud mapuche. Es decir, un sistema de salud es también preventivo, es actitudinal, un sistema de salud es mi preocupación por ti, es también lo que yo pienso, es lo que yo siento actitudinalmente, porque así yo voy a decidir visitar o no a mi familia o a mi vecina, preocuparme o no por el otro. Guardar o no agua. Cortar o no cortar ese árbol que para mí puede no tener utilidad, pero tal vez para mi hijo sí puede ser remedio o para mis nietos, que van a necesitar para un problema de salud. Nadie está libre de un problema de salud. Eso te puede servir también. Ese árbol también es parte de un sistema de salud. Es preventivo y promocional en lenguaje de salud pública.

Entonces el sistema de salud mapuche está expresado también en la actitud, el pensamiento y las prácticas cotidianas, está el sistema de salud mapuche que se mantuvo íntegro hasta que llegaron los españoles y luego con la invasión chilena, que está expresado por ejemplo en la madre que cuida a sus hijos, ése es un sistema médico mapuche, porque nace de un pensum cultural mapuche, raigambre teórica empírica de lo mapuche; también está expresado en el hombre que sabe curar cuando se zafa un caballo, el sistema de salud mapuche sabía de eso y sabe hasta la actualidad. Eso ya es curativo, terapéutico o de rehabilitación también. Antes que existieran los modernos burritos, la gente hasta hoy en día tiene los küllküll que son dos varas paralelas para que el niño o niña aprenda a caminar, para que la gente se rehabilite, para que el anciano pueda hacer sus necesidades, entonces tiene sus dimensiones promocionales, preventivas desde hace mucho tiempo.

Con esto, lo que quiero poner de relevancia es que, por una parte, el sistema de salud mapuche no está concentrado en la terapeutización, y por otra parte, que tiene una raigambre reportada desde antes de la conquista, pero que se desarrolló íntegramente durante ese periodo. Es decir, el sistema de salud mapuche no tuvo afectaciones en términos de expropiación, de limitaciones de su terapéutica hasta la fundación de lo que hoy en día conocemos como Chile. El sistema médico popular que llegó de Europa convivió perfectamente con el sistema médico mapuche por 200 años al menos porque la naturaleza de ese sistema de salud popular estaba ligado a la empiria, a la práctica y a los remedios naturales. Las primeras boticas, almacenamientos de medicamentos eran sacos de remedios, de hecho, eso hace entender también la confusión que mucha gente de fuera tiene entre terapia mapuche y terapia popular. Hoy en día existen una autodenominadas "farmacias mapuche" que hacen prácticamente destilados de hierbas medicinales que es una tradición popular de Europa, que se fue desarrollando acá y que fue conviviendo perfectamente hasta la intromisión del Estado en territorio mapuche.

A partir de 1860 viene un parteaguas para lo que es la civilización mapuche. Muchas veces se habla de una ocupación militar, de guerra, de robo de ganado, robo de tierras, pero no solamente acá hubo una invasión militar sino que también hubo una invasión mórbida hacia el territorio mapuche. Rudolf Virchow que es uno de los primeros epidemiólogos y médico social, alemán, lo planteó como una epidemia artificial. A partir de ese momento en el territorio mapuche autónomo hubo epidemias de viruela, cólera y tifus en toda la extensión del Wallmapu y duraron hasta 1922 esas epidemias, que encontraron a la gente del Bío-Bío

12 Andrés Cuyul Soto, es de la comunidad Colpanao en Makewe, a 18 km de Temuco hacia el suroeste. Tiene 41 años, es nacido y criado en Coihaique en la Patagonia chilena, sus orígenes familiares son de Chiloé, es Huilliche y a la vez patagón. Es trabajador social por la Universidad de La Frontera (Temuco) y Magíster en Salud Pública (Universidad de Buenos Aires – Argentina) y Doctorando en Ciencias en Salud Colectiva (Universidad Autónoma Metropolitana, México). Además es miembro de Ta Iñ Xemotuam (Centro para la formación y desarrollo de la salud del pueblo mapuche). Este texto es una síntesis de la conversación y presentación oral efectuada en la sesión del 17 de julio de 2019 al interior del taller de Movimientos Sociales de ECO.

al sur sin memoria inmunológica para esos problemas de salud, obviamente no existían las vacunas, entonces la gente se moría, no había notificación obligatoria, no había atención de salud biomédica, o sea, hasta 1950 todavía había un proto sistema de salud en la Araucanía. Entonces empieza esa invasión mórbida primero, en términos de salud, existe una epidemia artificial al sur del Bío-Bío y eso no ha sido relevada en importancia, murió más gente por enfermedades que por enfrentamientos.

Y ahí comienza lo que algunos autores llaman la hibridación de conocimientos y prácticas, es decir, ya existían, algunos atisbos del sistema médico popular al sur del Bío-Bío y que no tenía problema de convivencia con el sistema médico mapuche. De hecho, el sistema médico popular lo que llevaba allá era un conocimiento, porque toda la tecnología la sacaba de allá, me refiero a las plantas y otros elementos como el agua, piedras, que se usan para sanar. Muchas veces se confunde la medicina mapuche con la hierba medicinal, que es sólo un tipo de lawen; es decir, sea una piedra volcánica es remedio, agua salada, o agua que corre de la vertiente es remedio, la señora en la casa que usa el carbón, el fuego también es remedio, depende de cómo se utilice, además de la hierba medicinal y los árboles. Esa hibridación empieza cuando este Estado comienza a instalar hospitales militares y además llegan las misiones cristianas a evangelizar. Esas misiones cristianas tenían el proyecto evangelizador y de domesticación de estas personas que eran consideradas todavía salvajes, entonces había que evangelizarlos pero también trabajar en su higiene y "que no siguieran teniendo hijos como animales", decían.

Un ejemplo de esto es el hospital de Maquehue cuya construcción data del tiempo de la llegada de la iglesia anglicana a la Araucanía, en 1890 aproximadamente y que se instala en un territorio histórico, muy cercano a lo que es el fuerte de Temuco. Los lonkos de ese territorio le dieron 250 hectáreas de terreno para que hicieran un lugar en el que enseñaran a los niños desde lo wingka, como una especie de internado, y luego fueron dialogando para hacer una especie de proyecto productivo ahí para la comunidad. Entonces uno de los primeros dispensarios de salud que se da cercano a Temuco es la Misión Araucana que es donde está hoy el hospital Maquehue, se llama así porque era la misión de la iglesia anglicana araucana, cuya propiedad después blanqueó la iglesia y vendió una parte de eso a un particular. En ese dispensario de salud venía a trabajar gente extranjera con los avances que había en ese entonces en el sistema de salud biomédico, a atender a la gente. Principalmente a tratar enfermedades como gripes, resfríos, problemas menos complejos y sobre todo hacer énfasis en la domesticación en el tema de la higiene, en la comida, y también la evangelización. Entonces la hibridación de conocimientos médicos comienza con una proto biomedicina que traen los militares y la iglesia.

"Un sistema de salud es también preventivo, es actitudinal, un sistema de salud es mi preocupación por ti, es también lo que yo pienso, es lo que yo siento actitudinalmente, porque así yo voy a decidir visitar o no a mi familia o a mi vecina, preocuparme o no por el otro. Guardar o no agua. Cortar o no cortar ese árbol que para mí puede no tener utilidad, pero tal vez para mi hijo sí puede ser remedio o para mis nietos, que van a necesitar para un problema de salud"

Entonces ¿qué pasa en ese momento? comienza una demonización de lo que es el agente de salud mapuche propiamente tal, se demoniza a la persona que tiene una trascendencia espiritual a partir del acto de hacer terapia, es decir, se persigue a la persona y la acción de la machi, que es poner sus estados alterados de conciencia al servicio de una enferma o de un enfermo, viajar en otros espacios y tiempos para poder averiguar y después mejorar la salud de esa persona; comienzan a prohibirla, estaba prohibida, estaba demonizada, hasta que hoy en día les llaman brujos muchas y muchos evangélicos. Entonces hasta el día de hoy en ese territorio de Maquehue, donde hay muchas iglesias evangélicas que demonizaban eso, mucha gente hoy en día mapuche, no cree en machi, inclusive se asusta si ven una machi con estado alterado de conciencia, es decir, que entre en trance, o lo que se llama küymün en mapuzungún, no lo conciben, porque ya no es parte, porque el único ser superior al cual se le puede consultar sobre la salud de una persona es su Dios.

Ahora, también mucho de esta persecución a las tradiciones médicas indígenas tiene que ver con la eficacia simbólica, es decir, cómo vehiculizas la medicina y es tanto más importante que el insumo de sanación, es decir el lawen, y esa eficacia simbólica también la tienen los pastores evangélicos en la iglesia, ellos también hacen unción, cantos, tienen una ritualidad y es reconocido también como un sistema de salud. Y eso existe, hay que reconocerlo; si hay un sistema de salud que es crítico para problemas de salud donde la biomedicina ha fallado por ejemplo, con el tema del alcoholismo, es el sistema de salud religioso. Tiene dispositivos, tiene un sustrato teórico con el cual se trabaja y efectivamente las personas dejan de beber, con acompañamiento y tienen distintos dispositivos, la iglesia o alcohólicos anónimos. Y eso tiene que ver con la perspectiva crítica desde lo que uno está planteando, o sea, uno es crítico de las iglesias, yo tengo un pensamiento sobre eso, qué es lo que ha hecho con respecto a mi pueblo, respecto a nuestra matriz socio cultural actual, pero no puedo negar también esa otra externalidad -por decirlo- así que desarrolla este otro sistema de salud, porque es otro sistema de salud.

Y vamos a ver que cuando analizamos distintos sistemas de atención de salud, cada uno de los representantes de estos sistemas tiene un posicionamiento sobre los otros, generalmente despectivo, nunca complementario, puede ser complementario desde la representación, pero en la práctica la representación mayor va a ser en defensa de mi sistema y eso es tal vez uno de los problemas más fundamentales que impide que se haga la llamada salud intercultural. Por eso hay conflicto. Entonces, desde la intromisión del Estado por 1900 - 1920 tenemos la intervención biomédica y del sistema de salud religioso. Empieza una hibridación que se junta con el sistema popular y con el sistema mapuche. Cuatro sistemas de salud en 1920 que es necesario plantearlo desde un punto de vista histórico y relacional, aceptando el contexto, porque si en cambio decimos "había un sistema de salud mapuche y llegó el winka" ese discurso de reivindicación oculta la complejidad que

"El sistema de salud mapuche no está concentrado en la terapeutización y, por otra parte, que tiene una raigambre reportada desde antes de la conquista, pero que se desarrolló íntegramente durante ese periodo. Es decir, el sistema de salud mapuche no tuvo afectaciones en términos de expropivación, de limitaciones de su terapéutica hasta la fundación de lo que hoy en día conocemos como Chile."

hay ahí y oculta la apropiación de otros elementos como la medicina popular y mapuche que usan en el sistema religioso, principalmente protestante.

Por el año 1940, con la fundación de ciudades comienzan a operar algunas oficinas de sanidad, que estaban preocupadas del contacto que tenía la ciudad con el indígena sucio "¿qué venía a vender?", "¿qué cosas vendía?" e ir a inspeccionar a las comunidades. Ahí comienza también esta persecución a los agentes médicos mapuche, principalmente las machis, porque en ese instante las ciudades que han sido fundadas en la Araucanía tienen autoridad para hacer cumplir la ley y una de esas leyes era el Código Sanitario (1918) que dice que "solamente la persona que ha pasado por una instrucción mínima formal puede ejercer práctica de salud". Y esa persecución está de la mano con la prensa, el diario Austral demoniza prácticas en los titulares "en la Araucanía aún se hacen prácticas diabólicas con pacientes", "una práctica extendida de los mapuche que todavía se mantiene era por ejemplo, darle leche deslactosada a los niños" y hoy en día es lo que más se vende, y hay documentación sobre eso en los diarios locales.

Entonces ahí llega la creación del Servicio Nacional de Salud y se crea una Red de Servicios de Salud en la Araucanía. Hay una institución de atención primaria de salud muy conocida, no solamente por la gente chilena en la Araucanía, sino que también por la gente de las comunidades que se llama "El Seguro"; era el Seguro de Salud antiguo y que ahora es el Consultorio Miraflores, es muy particular y conocido porque queda a una cuadra y media del terminal de buses rural, o sea, bus que viene de las comunidades llega ahí, es decir, la gente llega a vender sus verduras, mantas, su mercadería; pasa a la ferretería a comprar, se atiende por razones de salud, se vuelve y pasa a comprar, se sube a la micro y se va al lof, a lo que le llaman comunidad.

Con todo esto, vemos que empieza una especie de domesticación biomédica que no sería posible si no hubiesen existido tempranamente las postas rurales y las estaciones médicorurales. Es decir, visitas de equipos de salud central de la ciudad a sedes o espacios de comunidades, esas sedes rurales se desarrollaron hasta en postas si es que había un buen equipo de salud en las ciudades. Hasta ahí, las comunidades mapuche en términos de sistema médico siguen trabajando su sistema médico sobre todo en el hogar, sigue sistema médico mapuche desarrollándose pero obviamente oculto del sistema biomédico que sigue persiguiendo a las machis. Muchas estuvieron presas por estos temas de bioseguridad.

Vamos a ver que a partir del año 1952 con las estaciones médicorurales se intensifica la persecución a agentes médicos mapuche, pero también se intensifican las labores de higiene que hacían los curas en las escuelas, donde se quedaban a vivir los niños prácticamente, entonces, ahí iban la estaciones médicos rurales también para ver y exigir que los profesores les enseñaran prácticas de higiene. Muchos lugares, muchas misiones, capuchinos, anglicanos, son famosas esas misiones, y los curas salían a ver a las familias más connotadas de los territorios, por ejemplo, a los hijos de los lonkos, para que vinieran a estudiar allí, así se aseguraban que las familias más respetadas, más buena gente, dieran el ejemplo, de que se paran bien, se visten, se lavan, se peinan, tienen una sola esposa. Todo eso se promovía.

En los años sesenta ya había mucha gente mapuche que no echaba mano a los agentes de salud mapuche. En ese instante los agentes de salud mapuche ya se les pagaba con dinero, eventualmente con intercambio. Muchas veces se romantiza el tema del sistema médico mapuche "yo si tengo un pollo se lo llevo a la machi" la machi funciona con plata hoy en día, de 1950 en adelante. Si conoce a la familia sí, pero también es un error romantizar a la comunidad mapuche pensando que cada comunidad tiene su machi, no, lo mejor que uno puede hacer es ir a una que viva en otra comunidad, que no me conozca porque ahí va a residir su poder de adivinación, que no sepa nada de mí, entonces verá mi orina y ahí me va a leer, va a adivinar lo que tengo sin conocer nada de mí, pero eso gracias a que los territorios tengan sus machi.

Es muy fuerte, porque cuando te educa una iglesia evangélica que demoniza lo espiritual mapuche, anula todo ese conocimiento que tiene tradición milenaria y en tu familia tal vez efectivamente había lonko y machi, pero ahí va a parar esa reproducción porque tú ya no lo vas a vivir como mapuche y al no vivir como mapuche no vas a seguir teniendo esa relacionalidad, te va a mover otra cosa: el ser como chileno, el ser como winka, el trabajar en la ciudad, el tener un aserradero, que en ese tiempo se usaba mucho, el trabajar como winka. Entonces ahí ya se anula todo eso, tal vez tu hija o tu nieta iba a ser machi, y en consecuencia eso va explicando también que al día de hoy haya territorios sin machi, por ejemplo, Toltén, pocas machi, Teodoro Schmith, pero sí, por el contrario, procesos de reivindicación territorial temprana como en Lumaco, donde ahora hay unas 24 machi, comuna pequeña, pobre, con recursos naturales arrasados, poco recurso herbolario para hacer remedios, pero algo tienen. Porque tienen límites territoriales que sí te pueden proveer de remedios como la cordillera de Nahuelbuta, la comuna de Galvarino que tiene muchos recursos naturales todavía. Eso es parte del newen dentro de lo que es la territorialidad mapuche, entonces, cuando mucha gente separa sistema médico mapuche de la territorialidad comete un tremendo error, el sistema médico mapuche es gracias a la territorialidad, y cuando hablo de territorialidad me refiero a relacionalidad con los elementos que están en el entorno y eso nos incluye, cuando hablamos de territorialidad hablamos que cada elemento que me rodea, que yo siento, que yo palpo, tiene vida y al tener vida esa territorialidad hace que yo me implique con eso. Por eso la gente cuando hace ceremonia llama en mapudungun a todos los distintos elementos que hay dentro de mi entorno, si hay un río por ahí un trayenko, un curso de agua, los lonkos o las machis que hacen nguillatún lo imploran, si hay un cerro lo imploran, si hay un bosquecito chico, un monte, también lo imploran y para hacer remedios, todo eso, antes de usarlo se hace un ngeñipun una rogativa, porque al ser vivo ese elemento tú tienes que dialogar con él para poder vehiculizarlo. Entonces la medicina mapuche es casi igual que el territorio. Es posible gracias al territorio.

Ahora ¿Qué tiene que ver eso con la clinicalización de la machi? Es decir, cuando esa machi que vive en el campo tú la pones en la clínica, tiene mucho que ver con lo anterior. Porque al ponerla acá (en consultorio) ya no está en el territorio. Le estás sacando propiedades al territorio, le estás sacando un elemento fundamental al territorio, a la comunidad, a la forma de vida mapuche. La estás deslocalizando, en lenguaje marxista sería, la estás proletarizando. Le sacas todo su sustento, su vinculación territorial, además la individualizas en su relación. Yo si tengo que ir al machi, para ir tengo que prepararme, tengo que saber quién es, tengo que hacer este pentukun, "yo vengo de tal lugar", "vengo por este problema", "me dio tu referencia tal persona" y me va hablar de ella también, se conversa extensamente, como mapuche, como che, como gente. Si yo voy a un box a hablar con una machi, la machi también entra al proceso de clinicalización por tanto la organización biomédica está domesticada ya en ella, eso implica que me va a atender unos ciertos minutos y yo tengo que llegar y mostrar mi orina, y si es que es así porque esa orina que yo antes le mostraba sólo a la machi, si está clinicalizada yo voy a tener que mostrarla en la admisión, en SOME porque ahí me preguntan "trajo la orina?" "sí", entonces empieza una refuncionalización biomédica de lo que son relaciones sociales mapuche territorializadas. Entonces la clinicalización de la machi ¿afecta al territorio? claro, afecta el territorio, le quita propiedades, ayuda a la cosificación del territorio y por tanto va perdiendo valor ese territorio, ¿para qué uno defiende la recuperación territorial, si no es para eso? ¿O voy a querer el territorio solamente para arrasarlo, para pasar una topadora y tirar trigo o soja o avena solamente? Y los otros recursos no me sirven? Para qué me sirven esos recursos si no hago remedios, por ejemplo.

Entonces, hay un tema de reproducción social que está afectando al sistema de salud mapuche y que obviamente está afectando a la mercantilización ahí, pero por sobre todo es que el Estado neoliberal burocratiza agentes de salud mapuche, cosifica y mercantiliza sus prácticas y desterritorializa a los agentes de salud mapuche. Eso junto con la afectación al ecosistema son las dos grandes amenazas del sistema médico mapuche en la actualidad. Porque los procesos de medicalización que han habido hasta hoy en día sobre el sistema médico mapuche han sido exitosos, hay una aculturación biomédica en nosotros, nosotros vamos a controles pre natales, tenemos todas las vacunas, los niños en las comunidades tienen el espectro de vacunas completo, etc. Y dependiendo del devenir familiar voy a la iglesia, voy o no a machis, dependiendo de mis procesos de colonización continua por los cuales yo pasé en mi educación, lo que me inculcaron mis papás, que no hable o no me enseñaron mapuzungún, que no me relacione con la gente del campo, "tú ya eres una persona más civilizada", entonces yo ya no voy a estar en nguillatún, no voy a verme con machi, esos procesos de colonización que han sido invisibilizados, se completan en la decisión o no de usar uno u otros sistema de salud en lo terapéutico y también en la utilización doméstica, en nuestros hogares. Hasta yo me he encontrado con gente mapuche que ni siquiera utiliza el sistema de salud popular, está totalmente biomedicalizado, viviendo en Temuco a 10 kilómetros de su comunidad de origen, viven con tremendos problemas de salud mental, alcoholismo, drogadicción, violencia en la casa. Se vive también una suerte de autocolonización que genera esa violencia, y generan un despojo, porque el despojo no es solamente territorial, es despojo de conocimientos, prácticas, agentes y también de convicciones.

Fuente: elciudadano.com

La salud mapuche es también de actitud, y mucha persona está despojada, se despojó a esa persona del conocimiento, porque así se lo enseñó su papá para protegerlos tal vez, de estos microcolonialismos cotidianos. Entonces, el sistema médico mapuche es un indicador, es una muestra de procesos más complejos de reproducción social en el cual se inserta hasta hoy en día la sociedad mapuche cruzada por el sistema, el proceso de colonización y actualmente la mercantilización y burocratización que es parte de esa misma matriz.

Ahora, no hay una respuesta a la situación de salud mapuche contemporánea. Desde el Estado, en términos de políticas sociales lo que se ha hecho es en torno al reconocimiento de derechos, de ley indígena, el convenio 169 de la OIT; ha implementado desde el Ministerio de Salud una política de Salud, y esa política ha tratado de promover -y lo ha hecho exitosamente- facilitadores interculturales que lo que hacían era un trabajo de mediación entre los equipos de salud y la comunidad y esos facilitadores interculturales son personas de origen comunitario, contratados por el servicio de salud, sin figura, sin un cargo, hasta ahora han pasado 25 años y todavía no tienen un cargo configurado, son cargos administrativos o auxiliares y que hacían la comunicación de la comunidad con el equipo de salud para facilitar el acceso de las personas mapuche generalmente hablante, mayores, por el sistema de salud oficial. Progresivamente esos facilitadores han sido subordinados dentro de los centros de salud porque se suman a una organización social jerarquizada como es un sistema de salud, con poca instrucción y en muchas ocasiones han terminado encapsulados en alguna oficina; con poca capacitación y no integrada dentro del escalafón de los servicios de salud. Se les contrata como un administrativo, tienen orientación y un sueldo formal. Según la ley, todos los centros debieran tener un facilitador intercultural, pero no todos los tienen. Por ejemplo, en Vilcún hasta hace un año no había, en Padre Las Casas tampoco, donde hay una de las mayores concentraciones de población mapuche. Se vuelve a repetir: a mayor concentración de población mapuche, mayor es el racismo y la negación. Y eso también se expresa en lo institucional, por eso es interesante el análisis del proceso salud enfermedad atención que le llamo yo, en un territorio específico, si lo analizas críticamente, puedes dar cuenta de las contradicciones más grandes que tiene una sociedad y cuando hablamos de las relaciones interculturales se expresan con mayor fuerza, entonces esta política de salud en ningún momento se planteó

"La salud mapuche es también de actitud, y mucha persona está despojada, se despojó a esa persona del conocimiento, porque así se lo enseñó su papá para protegerlos tal vez, de estos microcolonialismos cotidianos. Entonces, el sistema médico mapuche es un indicador, es una muestra de procesos más complejos de reproducción social en el cual se inserta hasta hoy en día la sociedad mapuche cruzada por el sistema, el proceso de colonización y actualmente la mercantilización y burocratización que es parte de esa misma matriz"

mejorar la situación de salud de los pueblos indígenas, solamente los facilitadores interculturales y pertinencias culturales en la atención de salud, que se han planteado hace 20 años sin mayor éxito en la red asistencial.

Según mi experiencia, que trabajo con un equipo de salud donde hay comunidades mapuche, necesariamente tienes que trabajar con los equipos de salud en procesos de sensibilización, capacitación y vinculación territorial para que esa sensibilización se haga y que estos programas de salud que fueron forjados desde Santiago que se ejecutan igual desde Arica a Punta Arenas sean armonizados y sean adaptados a los territorios. Eso no sucede, porque no se hace ese trabajo técnico. Se les pide a los facilitadores interculturales que hagan eso, pero ellos están marginados del trabajo de salud por su falta de capacitación en el área específica. Entonces se repite esa marginación que se da en la sociedad, dentro de los centros de salud.

Hoy en día, hace como tres años, sumaron un objetivo específico de mejorar la situación de las comunidades indígenas ¿por qué?, porque se han dado cuenta y han hecho estudios particulares principalmente cuantitativos de que hay peores indicadores en salud en población indígena que no indígena. Por ejemplo, de enfermedades crónicas no transmisibles como diabetes, hipertensión arterial, la población mapuche tiene muchas más cargas de enfermedades que las no mapuche, sobre todo en estudios recientes que se han hecho en Chiloé y en Reloncaví. Los riesgos de morir en el primer año de vida, en la provincia de Arauco por ejemplo, es 2,2 veces más para el indígena que el no indígena. Caso similar en Ercilla. A eso súmale problemas de salud mental, violencia y problemas de salud emergente que se dejaron de detectar como la tuberculosis. Eso es muy particular porque la tuberculosis es un problema de salud complejo como el alcoholismo porque, es multicausal, tú no te enfermas solamente con el bacilo de Koch, tiene que tener condiciones para que se pueda desarrollar la enfermedad, por ejemplo, hacinamiento, mala alimentación, a veces alcoholismo, está asociado a eso, entonces, brotó porque efectivamente existen estas otras determinantes sociales que hacen que esos problemas de salud emerjan y se dejó de detectar. porque "¿cómo Chile va a tener infectocontagiosas como tuberculosis?" entonces eso está sucediendo hoy en día en la Araucanía.

La cuestión es que estos problemas de salud que aquejan con mayor carga a las poblaciones indígenas están determinados materialmente, y ahí caemos nuevamente al territorio como tema a problematizar, Arauco y Ercilla son de las comunas y provincias más pobres, donde hay mayor concentración de población indígena, entonces, hay algunas falacias, hay algunas líneas de trabajo que tiene la política de salud pública indígena que yo también quiero desandar.

Existe un sistema de salud vigente, pero que está siendo intervenido por la política de salud, no está siendo protectora, sino que está siendo mercantilizadora y patrimonializadora de conocimientos y de prácticas. Eso como expresión, por ejemplo, hay un hospital que se está desarrollando en Nueva Imperial, se llama Centro de Medicina Mapuche de Nueva Imperial, y digo hospital porque está configurado en términos estructurales y de funcionamiento del flujo de atención como un hospital, tiene una tremenda sala de espera, tiene un SOME y tiene una farmacia, y en el SOME te piden los datos y si eres Fonasa te atiendes gratis con una de las 16 machis que trabajan ahí. Y esas machis atienden en un box por tiempo limitado, pero son 16, es decir, y ese centro de salud tiene que darte los medicamentos además, que son preparados de hierbas medicinales. Y ¿qué hace ese centro de salud para dar tanto lawen? Tiene una farmacia, y ¿de dónde saca tanto lawen? o sea, una machi que antes le llegaban tres personas al día a su casa o a la semana, o lawentuchefe, pero no tiene un cartel en su casa que dice yo soy lawentuchefe, la gente sabe no más que ella es, pero en la política de salud se sistematizó y aparece todo el tiempo, lo exotizan y ahí está atendiendo en un hospital. Yo dentro de mi trabajo de campo de tesis de doctorado, trabajé en campo en ese Centro de Medicina Mapuche, además de otros centros de salud y de repente veo que abren la puerta, estaba lloviendo recuerdo, abren la puerta de manera violenta, era un peñi, trabajador de ahí (casi todos mapuche) y va entrando con un carro lleno de remedios, de pedazos de árboles, hojas, ramas; y atrás había un camión y era para abastecer la farmacia. A eso me refiero con que una de las mayores afectaciones del sistema médico mapuche lo está desarrollando el Estado.

"Entonces cuando clinicalizamos las prácticas, son formas de reproducción social en salud, y que lamentablemente hoy en día están permeados por lo biomédico, un centro de salud se va a organizar de manera natural aunque no planificada, de manera biomédica, a menos que dejemos estos sistemas en su lugar; y así y todo, igual se están comunicando porque las personas, nosotros, nos comunicamos, hacemos comunicación entre los sistemas de salud, porque los sistemas de salud, son formas culturales, son formas de existir, de vivir. "

Hay mucha complejidad en esto y los sistemas médicos también tienen comunicación, son porosos, el sistema mapuche se relaciona con el sistema biomédico. Por ejemplo, yo en febrero me hice un tratamiento de machi, tenía un problema de salud, y después de sus remedios la machi me dijo "tome vitamina B y hay unas que tienen Gingseng" y ese es el tema, las representaciones que hay sobre distintos sistemas de atención a la salud. Entonces cuando clinicalizamos las prácticas, son formas de reproducción social en salud, y que lamentablemente hoy en día están permeados por lo biomédico, un centro de salud se va a organizar de manera natural aunque no planificada, de manera biomédica, a menos que dejemos estos sistemas en su lugar; y así y todo, igual se están comunicando porque las personas, nosotros, nos comunicamos, hacemos comunicación entre los sistemas de salud, porque los sistemas de salud, son formas culturales, son formas de existir, de vivir. Por tanto, tenemos que analizarlos como sistemas culturales, y para eso tenemos que analizarlos de manera relacional, no encapsulados unos de otros. es la acción secuestradora del estado neoliberal que les mencioné antes.

Hay una categoría de un antropólogo médico argentino, exiliado en México, Eduardo Menéndez que se llama Modelo Médico Hegemónico, eso te ayuda a entender en parte cómo, si un sistema cultural-sistema de salud se vincula con lo biomédico se funcionaliza a lo biomédico, dado el poder hegemónico que tiene y ese poder hegemónico se lo damos nosotros, cada uno; si nosotros tenemos dos centros de salud uno que tiene scanner y otro que no, vamos a ir todos al que tiene ese scanner, independientemente del problema de salud que tenga, es la tendencia no?. Y ese convencimiento que hace la hegemonía, está de la mano también de la tecnología, con la tendencia a la individualización, el alto valor al conocimiento científico y sobre todo la garantía del Estado que asume la atención solamente biomédica como la única atención socializada para el país. Validado por criterios científicos y por la agencia estatal y ahí reside su hegemonía.

Pongo un ejemplo cercano, para no ir tan lejos. En uno de mis trabajos de campo, fui a atenderme con una de las lawentuchefe que atiende ahí

en el centro de medicina mapuche de Nueva Imperial, en particular se trataba de una ngütamchefe que es la persona que trabaja los músculos y sistema esquelético. Yo sufro de tensión en el cuello, espalda y entonces me hice atender por la señora María: "Cómo está usted señora María. ¿De dónde es usted? – de Rengalil camino entre Temuco y Nueva Imperial, en el campo. – Ah y ¿hace cuánto que se dedica a esto? – no, de siempre, cuando ya tuve mayoría de edad. – y ¿atiende en su casa? – sí. – y ¿cuánta gente atiende? – ahí de repente unas tres veces por semana, a veces uno me llega nada. O los domingos, después de los partidos de fútbol" ahí van a la componedora de huesos. "Ya, y ¿aquí a cuántos atiende? - hoy día me citaron 25", y yo era uno de ésos 25. Y al lado estaba su esposo, un viejito más bajito que ella y estaba así (muestra la palma de la mano), con hierba medicinal, generalmente es trigue o laurel de campo, estaba haciendo una pasta con vaselina y esa misma pasta me la iban a pasar a mí. Y al lado había un kellu, significa un ayudante, que es una persona del mismo centro de salud y lo que hacía era llevar la estadística, nombre, rut y mi diagnóstico, qué es lo que tiene el paciente. Y la persona lo escribía en castellano, podría haber sido en mapudungun, porque por ejemplo el machi identifica un problema de salud en mapudungun, pero ellos hacen una decodificación, una reducción biomédica;... tremendo eso, y eso está sucediendo, te pueden decir los síntomas, pero en realidad tiene una enfermedad mapuche que tiene otra explicación, y eso se va a estadísticas y se va a Fonasa. Entonces ahí estaba el kellu. Bueno, seguí la atención, me saqué la polera y me empieza a sobar, súper bien, y va sobando en el brazo y me tira los vellos del brazo y siento que me tira, por lo que miré y me fijo que estaba con un guante de látex, un guante quirúrgico "y señora María ¿por qué se pone eso? Le pregunté, "no sé, cómo estamos en un hospital" me respondió,....¿Pero usted en su casa señora María se lo pone? - "no, pero como estamos en un hospital" y nadie le había dicho que se colocara nada, el modelo médico hegemónico transforma y determina prácticas en el espacio de reproducción donde está y eso nos anula.

Cuidar las prácticas de salud mapuche es fundamental, decir que está anclado al conocimiento, a la actitud y a lo territorial. En eso estamos. Tenemos un grupo de salud mapuche que

Fuente: Taller de Movimientos Sociales ECO

llamamos Ta iñ Xemotuam donde pensamos y actuamos en formación con equipos de salud. Pero sobre todo vincularnos a lo doméstico, en ese espacio doméstico donde está tu mamá, donde se ejerce la salud, ahí hay un espacio de autonomía tremendo, que hay que promover lo doméstico. Y ahí, desde el sistema de salud popular hasta el pichicateo, pero lo doméstico, agentes de salud popular, pero eso lo ejerces tú, tu mamá, etc. Hay que promover eso en nuestras casas, en nuestros hogares, tener la capacidad de cuidarnos, de promover, de prevenir. Pero en el espacio doméstico, que hoy en día es muy combatido por lo biomédico. No solamente en el sentido de que no te automediques, sino también por los medios de comunicación, y la medicalización no es nada más que la apropiación de la biomedicina de aspectos vitales y de la vida cotidiana, nada más que eso; y eso es muy combatido por varios frentes, yo creo que ahí reside la verdadera autonomía, en el espacio doméstico, lo que le llaman autoatención.

Yo creo que hay prácticas de resistencia en salud, hay mucha gente de aquí de Santiago que va a buscar remedios allá al sur y hay gente que trae machis acá, hay algunas que atienden en casa y otras que se institucionalizan en casas de salud mapuche. Y bueno, ahí también está el peligro. Acabamos de terminar un estudio en el Servicio de Salud Metropolitano de Occidente donde identificamos cuatro casas de salud mapuche, dos atendidas por machi, dos atendidas por lawentuchefe y ahí visualizamos que hay una alternativa a los centros de salud biomédicos pero también existen proceso vigentes de medicalización, estadísticas, y también la refuncionalización biomédica y también la traducción intercultural mal hecha. Se simplifican procesos complejos. Pero sí hay gente que estaba trayendo medicinas de allá y que también están revitalizando nguillatún, se agradece y se comparte además, y eso también es promocional de la salud, es un encuentro, de revisión integral y de vivir la espiritualidad. También identificamos en ese estudio que la población mapuche sufre muchos problemas de autoestima, violencia y problemas de salud mentales en general y señalan que este tipo de cuestiones como recuperar la alimentación tradicional, la medicina tradicional mapuche y la espiritualidad, mejora la salud mental. Entonces, una de las recomendaciones es que el servicio de salud siga estimulando ese tipo de prácticas.

Entonces así, se puede practicar la relacionalidad mapuche en la ciudad, sí, pero se hace en la medida que tenga sentido para las personas mapuches que estén acá. Que ese pentukun le haga sentido y eso es individual, eso es actitudinal. Sí, tienen que haber organizaciones que te lo dicen expresamente, pero yo creo firmemente en que las prácticas son las que nos van a transformar, la práctica es mucho más contrahegemónica que el discurso. Es una obviedad lo que estoy diciendo, pero en la salud tiene un cauce en el que no hay retroceso, tú asumes que tu salud está vinculada a esa montaña, o a ese remedio, o a ese vincularme con mi familia y de eso no hay vuelta atrás. Porque por ejemplo, en Lo Prado recuperaron un espacio de nguillatun, eso ya es de ellos.

Pero se sigue pensando ahí clínicamente, se sigue pensando terapéuticamente y eso es lo que yo combato. Es que se sigue pensando la salud mapuche en términos de atención. Tenemos la aculturación biomédica, tenemos el habitus biomédico metido en la cabeza, entonces, muchos peñis y lamngen nuestros piensan biomédicamente, en la atención, en la terapia, en lo terapéutico. Entonces tenemos que avanzar un poquito más de eso, porque si no, sumamos a la dominación. Decimos "lo estamos haciendo genial, la interculturalidad" pero en realidad nosotros forzamos eso y nos acorazamos solos. O sea, nuestros peñis y lamngen que están dirigiendo los centros de salud intercultural lo hacen mejor que los winka ahora (rie). Son más autoritarios que los winka ahora, atienden en el segundo piso, no los ves nunca, o sea, los modelos de gestión y atención también se replican. Entonces tenemos que reflexionar si no seguimos aportando a esos sistemas que nos dominan.

COORDINADORA DE ORGANIZACIONES DE ESTUDIANTES MAPUCHE - COEM (SANTIAGO)

Bayron Rojas Marihuan[13]
Editado por Yanny Santa Cruz

COEM, es una coordinadora de organizaciones de estudiantes mapuche que actualmente agrupa a cuatro, que son Trawün UChile de la Universidad de Chile, Mapusach de la Universidad de Santiago, Kawin Hurtado de la Universidad Alberto Hurtado y Trawün Borgoño del Liceo Manuel Barros Borgoño. Estas organizaciones tienen un poco más de tiempo que la coordinadora, que se inicia a finales del 2017. Algunas de las organizaciones que componen la COEM nacen en el 2014, como Trawun Borgoño y Trawun Cefh de la Universidad de Chile, ambas surgen como una necesidad de estudiantes mapuche que buscaban organizarse en el espacio estudiantil, un lugar donde no había estado posicionado el tema mapuche por los propios estudiantes mapuche, sino que otros movimientos de izquierda eran los que hablaban por los mapuche, entonces surge para darle una voz dentro del espacio estudiantil y del movimiento estudiantil al movimiento mapuche.

En esos años igual existían otras organizaciones, en el Liceo 1, en el Instituto Nacional, me acuerdo. Mapusach surge el 2015, pero tiene una pequeña diferencia porque en sus inicios era una organización triestamental, ya que había estudiantes, funcionarios y académicos, ahora predomina un poco más solo el lado estudiantil la verdad, pero igual se continúa trabajando con los otros estamentos. El 2015 también surge una organización en la Academia del Humanismo Cristiano, que participó un tiempo en la COEM, pero ya la organización no existe. En el año 2017 surge Kawin Hurtado que es una de las que está actualmente activas en la Universidad Alberto Hurtado.

De todas maneras, hay que entender que el movimiento estudiantil mapuche es mucho más antiguo, y uno de los referentes más próximos es la FEMAE (Federación Mapuche de Estudiantes) que estuvo hasta el año 2015 y cuyo apogeo fue en el 2011 con las movilizaciones estudiantiles, ahora FEMAE ya no existe.

Trawun estudiantiles

En el año 2017 nos invitan a las organizaciones y a los estudiantes mapuche a un nguillatún en Wallmapu, por Collipulli, zona roja, no recuerdo la comunidad exacta pero era al lado de Ranquilco, entonces nos invitan y ahí para poder asistir nos organizamos como coordinadora y con las distintas organizaciones existentes en ese momento: Trawün Borgoño, Trawün UAH, Trawün Cefh como se llamaba en ese tiempo, y que era de la coordinadora de estudiantes de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y que luego pasó a ser Trawün UChile y también con Mapusach, también había en ese tiempo gente del Liceo de Aplicación recuerdo. Y ésa fue nuestra primera actividad que tenemos como pueblo; asistir a ese guillatún en la zona de Bajo Malleco. Eso marca la línea del movimiento que seguimos, estamos por las comunidades en resistencia, la línea del Movimiento Mapuche Autónomo en la mayoría, pero lo que no hace que desconozcamos al resto del movimiento mapuche que también, claramente, lo reconocemos y lo valoramos, pero nuestra línea es esa.

Fuente: COEM

13 Vocero COEM. Estudiante de Administración Pública en la Universidad de Chile. Vive en Santiago, su familia materna viene de Nueva Imperial Wallmapu y su familia paterna es de Santiago. Este texto es una síntesis de la conversación efectuada en la sesión del 31 de julio de 2019 al interior del taller de Movimientos Sociales de ECO.

Luego de esto hicimos una presentación de un libro, del *¡Xipamün pu ülka!* que también era de ese sector de comunidades de resistencia que escribieron en Bajo Malleco. También hemos hecho foros para visibilizar en diversos espacios las luchas mapuche, los distintos pensamientos, talleres de mapuzungun, las celebraciones de las ceremonias, de We Tripantu conmemoración de fechas como el 12 de octubre, Wüñoy Tripantu. El año pasado como Trawun UChile participamos en la conmemoración del día de la mujer indígena. Sumado a las movilizaciones a raíz del asesinato de Camilo Catrillanca. Este año igual seguimos en lo mismo, también hemos convocado algunas movilizaciones, la última fue cuando asesinaron al peñi Lemuel Fernández.

También realizamos el Trawün mapuche de estudiantes que hicimos en abril donde se reunieron organizaciones de estudiantes de Santiago, Valparaíso, Concepción, Temuco y Valdivia. Esa fue una actividad bien importante y también se ve que no somos los únicos y que estamos organizados con los demás estudiantes mapuche.

Claudio: Yo quiero hablar de la actoría estudiantil mapuche, que ha estado presente, yo diría desde siempre, estoy pensando en por ejemplo el peñi, el hombre pájaro, Lorenzo Aillapán, que como en Santiago, ya en los 50 participaba en alguna organización mapuche. Después varios espacios vinculados con el mundo estudiantil, acá en Santiago por ejemplo se hizo un hogar mapuche, en Temuco también se hizo lo mismo. Muchos de estos hogares también alimentaron muchísimo al movimiento, muchos peñis pasaron por el hogar en Concepción, a Matías Catrileo lo velaron en el hogar Pelontuwe, un hogar mapuche de allá, que es una conquista estudiantil en Temuco. Es decir, ha ido creciendo un poco la actoría del estudiante mapuche. Entonces primero ¿qué piensas tú sobre esa actoría y la importancia que tiene al interior del movimiento en general?

Bayron: La actoría que tiene el mapuche estudiante, porque así nos definimos, primero somos mapuche antes de ser estudiantes, porque entendemos que el ser estudiantes es algo transitorio, pero el ser mapuche es algo que llevamos desde siempre y va a continuar. Y además que las organizaciones sí son las mapuche ya que no necesariamente todos los que componemos las organizaciones somos mapuche, sino que hay personas de otros pueblos que buscan aportar a la lucha.

En el caso de Santiago, yo creo que la COEM está bien posicionada además porque tiene bastantes medios, ya que estamos presentes en la USACH, tenemos la vocalía de interculturalidad de la FEUSACH, entonces están esos espacios de las federaciones que podemos activar. En la U. de Chile también tenemos presencia en la FECH, a través de la secretaría de solidaridad con los pueblos oprimidos - SESOPO, en la Universidad Alberto Hurtado lo mismo, en el Liceo Barros Borgoño también hay gente que pertenece a Trawun Borgoño, el Centro de estudiantes ahí en el Liceo. Esas son herramientas que utilizamos para el movimiento y las organizaciones cuando son necesarias, y vamos con esto haciendo nuestras actividades. Yo creo que, si no lo mencionamos nosotros en el espacio estudiantil, no se menciona el tema mapuche, lo mismo pienso en el tema universitario, solamente la CONFECH, si no somos nosotros los que estamos ahí como "oigan qué pasó acá" cuando asesinaron a Camilo, claramente, hubo un revuelo general pero en las organizaciones estudiantiles dentro de la CONFECH, se disputó para que hablaran las organizaciones mapuche, que hablen los estudiantes mapuche, que no hable la izquierda chilena por el movimiento mapuche, sobre todo porque habían organizaciones pertenecientes al gobierno anterior donde hubo muchos mapuche asesinados que buscaban tener la vocería, hablar por la familia del peñi asesinado cuando claramente aportaron a la militarización, a que este mismo hecho en particular sucediera, entonces yo creo que en eso está, como darle la voz al movimiento mapuche, porque entendemos que estamos en Santiago,

Fuente: COEM

"Ha habido un giro súper grande que además es bacán que lo hayan dado los estudiantes y que hayan sabido cómo hacer esa lectura con respecto a las organizaciones anteriores, valorando todo lo que las organizaciones anteriores dejaron, pero cambiando también todos esos vicios que tenían, entonces a mí me parece que hay una presencia grande de lamien, que esas lamien además asuman vocería y que estén haciendo un trabajo de base importante"

estamos lejos del Weichan mismo, de la lucha misma por la recuperación territorial, por la autonomía, pero también entendemos que hay otras luchas acá, por la recuperación de la identidad lingüística y creemos que en eso podemos aportar, y en darle la voz y extender lo que dicen las comunidades acá en Santiago. Entendiendo también que Santiago es la capital de Chile, y por ende, si no pasan cosas acá, es bastante difícil que pase en el país entero, entonces creemos que es necesario visibilizar lo que pasa en el sur acá en Santiago y para eso a veces hemos hecho un par de puntos de prensa, movilizaciones, los foros, los conversatorios, etc.

La FEMAE como antecedente y la participación de mujeres

El 2011 estaba la FEMAE, que era la Federación Mapuche de estudiantes, que fue el año de las movilizaciones estudiantiles. La necesidad era básicamente la misma, dar la voz al movimiento mapuche en el mundo educacional, ver que las necesidades del estudiante mapuche tienen sus diferencias con las necesidades del estudiante chileno, ya que está la cultura hegemónica y no se considera la cultura ni los saberes mapuche; por ende, era necesario plantear esto. La FEMAE estuvo en la mesa de la CONFECH (Confederación de estudiantes de Chile) y ahí hubo varios problemas, ya que un tiempo se intentó sacar a la FEMAE de la mesa, y también les costó entrar, entonces hubo varios roces ahí con el movimiento estudiantil chileno respecto a esta organización, y lo que planteaban era la educación intercultural como demanda, el reconocimiento del mapuzungun del idioma, entre otros temas.

Simona: Los argumentos para sacar a FEMAE de la CONFECH en ese momento eran muy básicos en realidad porque la CONFECH nuclea federaciones de estudiantes de universidades y la federación mapuche de estudiantes no representaban a ninguna universidad, no eran como delegados de una institución en particular, si no que habían sido escogidos de otra forma, entonces no entraba en el estatuto de la CONFECH, tener a una federación de una universidad que no existía.

Claudio: Claro, por otro lado es importante mencionar que fue significativo, en el marco de las negociaciones en las comisiones del 2011, cuando en una reunión que se hizo en el congreso, el peñi Millalen, que es hablante nativo del mapudungun, dio todo su discurso solamente en mapudungun, fue súper interesante, el no dijo nada más, planteó todas las ideas políticas que traía, pero en mapudungun y nadie le entendió absolutamente nada, por supuesto.

Simona: Yo hice el pregrado entre el 2008 y el 2011 y en ese momento, en la U de Chile, no había una organización de estudiantes mapuche como hay ahora, de hecho, era súper difícil posicionar el tema mapuche en la facultad en la que nosotros estudiamos. En Filosofía y Humanidades trabajábamos con Héctor Mariano que era un educador tradicional mapuche con el que formamos una organización, y en ese momento la lucha era posicionarlo a él como un hablante y un sabio, como un interlocutor válido en la academia para enseñar una lengua, enseñar la cultura y ahí fue un proceso bien largo en el que él también se consolidó como educador en ese espacio y armó una organización en la que nosotros participamos, pero no veía quizás una organización donde uno se hallara con otros compañeros estudiantes mapuche, yo al menos como estudiante me sentía bastante sola. Y ahora he visto como en el último tiempo, en los últimos cinco años después de que la FEMAE dejara de funcionar, surgieron muchas organizaciones estudiantiles secundarias y universitarias, creo que vienen a dar continuidad a un proceso más largo de movilizaciones estudiantil mapuche. Pero recordemos que la FEMAE era solo de universitarios, quizás no había tanta representación de lo secundario por ejemplo, y yo ahí siento que hay un vínculo, siento que de los espacios donde se empezó a enseñar y a aprender mapudungun surgieron también muchos espacios de organización política, sobretodo en el tema estudiantil, como lo veo yo en el fondo, una fuerte ligazón entre los espacios que empezaron a revitalizar la lengua y la gente que salió de esos espacios que después se organizó de otra forma, se organizó políticamente en la escuela, en el Borgoño, el Aplicación, el Confederación Suiza y así también todos los espacios que hay ahora en las universidades, entonces no sé cómo lo ves tú también, si hay alguna evaluación interesante en ese sentido entre lengua y organización política, que a mí me parece súper importante y lo veo súper presente.

Bayron: Sí, yo creo que hay una relación bastante importante entre el idioma, el tema político y el tema organizacional. Porque en todas las organizaciones una de las actividades que hacemos son los talleres de Mapuzungun, intentamos aportar en la revitalización, inducir en este mundo, porque igual los talleres que

Fuente: COEM

realizamos nosotros son básicos, pero nuestra idea es captar gente, de decirle a la gente "oigan está el idioma, enseñamos mapuzungun básico y les recomendamos que vayan a otros talleres que tengan niveles superiores, internados como el Mapuzuguletuaiñ, como lo era el "Kom kim", etc. Entonces creemos que hay una relación importante en particular Trawün Cefh, o sea, una de las primeras luchas que se da es con respecto a la situación de Héctor Mariano en la Universidad de Chile y de cómo ese saber tradicional mapuche y del idioma no se reconocían, de cómo en la academia no se reconocen los saberes de los pueblos indígenas y bueno sigue sin reconocerse. Actualmente en la U de Chile hay un curso de formación general disponible, pero que no tiene mayor relevancia que estudiar otra lengua como inglés, francés, el mapudungún está considerado como un idioma secundario, un saber invisibilizado, entonces yo creo que eso el tema de lengua claramente va en relación con el tema político, es algo que hay que relacionar, el defender el tema lingüístico también es algo político y yo creo que sí, está esta relación como con la mayoría de las organizaciones como lo mencionaba el Mapuzuguletuaiñ actualmente se dedica principalmente a eso, las organizaciones de Temuco también se dedican a eso, acá en Santiago las organizaciones lo consideramos algo importante y algo que trabajamos.

Simona: ¿Qué demandas tiene ahora la COEM que estén planteando en las universidades o a nivel nacional como coordinadora?

Bayron: A nivel nacional no nos hemos planteado nada, son debates que están recién comenzando y en conjunto con las otras organizaciones, porque como COEM somos bastante nuevos y estamos organizándonos con agrupaciones que tienen más tradición, por ejemplo el Pegun Dugun estamos en contacto con ellos, participaron del Trawun, hay organizaciones ex FEMAE que también participaron en el Trawün, entonces ahí estamos viendo el tema de las demandas nacionales, pero en cada espacio se trabajan temas más específicos. Por ejemplo, en la Universidad de Chile, como comentaba, Trawün Cefh aportó un poco y una de las primeras luchas fue esto del tema del reconocimiento del mapuzungun en una facultad en específico, ahora estamos apuntando a un reconocimiento en la universidad en general. En la Universidad de Chile hay un órgano que es el Senado Universitario donde hay representantes de los tres estamentos y que proponen políticas, propone ciertas líneas para la universidad. Nosotros propusimos, cuando presentamos, porque nos invitaron a hablar al Senado Universitario, que se hiciera un hogar de la Universidad de Chile mapuche, bueno indígena, que se reconocieran los saberes ancestrales y el mapuzungun y los distintos idiomas de los pueblos indígenas, que hubieran mayores becas, que son súper precarias, que hubiera un seguimiento a estas becas, en los ingresos especiales que también proponíamos, que se cortaran las relaciones con las empresas extractivistas que afectaran a las comunidades indígenas. Casi todas las ideas-demandas que propusimos están ahí en esa política que están trabajando el Senado Universitario y las otras demandas que hemos trabajado son de la contingencia que hay en el movimiento mapuche, por ejemplo el año pasado estaban en huelga de hambre Celestino Córdoba y la Casa Central de la Universidad de Chile estuvo tomada por bastante tiempo para visibilizar esta situación ya que estaba invisibilizada, se consideró reuniones, se intentaba buscar una reunión con el Ministerio del Interior, no resultó por esa vía, pero sí se logró

Entonces al menos ahora COEM ha sido un trabajo de hormiga, se ha ido constituyendo la orgánica, lo cual también es bueno porque al ser así, es un trabajo mucho más específico, las personas son muy comprometidas, probablemente cuando salgamos, vamos a continuar, las personas que ya han salido de los espacios estudiantiles continúan en el movimiento, ingresan a otras organizaciones mapuche.

que la Universidad de Chile llevara una carta a la Moneda, llevara una carta al Congreso, que en el Congreso se hablara del tema. Se propuso de parte de los académicos de la Universidad de Chile a raíz de esta toma y de las movilizaciones una reforma a la situación de los presos indígenas en las cárceles de Chile, entonces hacia allá van un poco las demandas, más ligadas a las contingencias hasta ahora.

En la USACH lo mismo con el tema de las contingencias, se ha apoyado a comunidades, se han recolectado cosas, en temas estudiantiles está la vocalía de interculturalidad en la FEUSACH, que fue una lucha que dio Mapusach hace dos-tres años ya. En la Universidad de Chile también el tema con la federación, hace dos años se creó la secretaría de solidaridad con los pueblos oprimidos.

Sandra Palestro: ¿Qué proporción de mujeres hay/hubo en la FEMAE y hay ahora en la COEM?, si participan las mujeres en la estructura directiva, de dirección y ¿qué piensan principalmente las mujeres respecto del sexismo en la educación?, ¿cómo abordan ellas eso?

Bayron: De la FEMAE ahí sí que desconozco totalmente el tema, de la COEM sí hay un alto porcentaje de mujeres dentro de la organización, hay más mujeres que hombres, igual se me olvidó mencionar, nosotros tenemos dos vocerías, estoy yo que soy de la Universidad de Chile y está Cristina Paillal que es de la Universidad de Santiago que también es la vocal de interculturalidad de la Feusach, y bueno hasta el momento hemos tenido esas dos vocerías, pero la estructura está hecha para que las próximas vocerías que vengan sean dos e idealmente que sean de distintos géneros y de distintos espacios educacionales. También nos hemos posicionado frente a los temas como de la educación no sexista, este año, las mujeres, participaron activamente de la huelga del 8M, asistieron al Encuentro Plurinacional de Mujeres, en la agitación previa, participaron ese día en la marcha, estuvieron en el escenario creo, entonces desde ese mundo han participado activamente en el movimiento feminista. El año pasado también y la postura que tienen ellas, si bien no se reconocen feministas como tal, porque según lo que expresan sienten una lejanía con este feminismo que se ve en las universidades sobre todo con un feminismo blanco, un feminismo burgués, entonces hacen esta diferencia entre un feminismo que tiene que ser anti racista, anti colonial. Porque además de esta opresión que tienen por ser mujer, señalan que está la opresión por pertenecer al pueblo mapuche, que es un pueblo actualmente oprimido y son luchas comunes según denominan ellas, y cuando luchan las mujeres, no luchan son solo por ellas, sino que luchan por el pueblo entero.

Simona: Yo quería agregar a tu pregunta entre lo que fue la FEMAE y lo que es COEM y lo que yo veo desde afuera, y con la gente que conozco que participa en COEM y en otros espacios estudiantiles mapuche, que hay una diferencia muy grande, en la FEMAE igual participaban mujeres, pero las vocerías eran todas de hombres, o sea en ese momento eran los hombres los que estaban al frente, los que participaban en la Confech, los que llevaban el tema, participaban mujeres pero no tenían la visibilización y participación que hay hoy en día. Yo veo a la gente de la COEM, a las ñañas de la COEM y son un montón, de hecho yo también pensaba que eran más mujeres que hombres, y no sé la Cristi por ejemplo, que armaron todo este tema de la vocalía de interculturalidad de la Usach, que es un espacio que no existe en otras universidades que tenga esa presencia estudiantil, una lamien en una universidad como la Usach para mí es un hito, no sé si es la única que tiene un espacio como tal con esa presencia, no sé la Javiera Quiroga Curin que también es de los Chillkatufe U Chile, que ella es profesora está estudiando pedagogía también han llevado estos temas, han tomado espacios que yo creo que antes como ñañas no teníamos con respecto a nuestros compañeros mapuche, a los wentru, entonces a mí eso como que me emociona igual, porque era difícil aceptar que dentro del mundo mapuche también hay mucho machismo y también es difícil quitarle el micrófono a los wentru, sobretodo en estos espacios y cuando están las movilizaciones con todo el ímpetu como lo fue el 2011 por ejemplo, entonces no sé, ha habido un giro súper grande que además es bacán que lo hayan dado los estudiantes y que hayan sabido cómo hacer esa lectura con respecto a las organizaciones anteriores, valorando todo lo que las organizaciones anteriores dejaron, pero cambiando también todos esos vicios que tenían, entonces a mí me parece que hay un presencia grande de lamien, que esas lamien además asuman vocería y que estén haciendo un trabajo de base importante, yo creo que hay que recalcarlo. Para no separar el 8 de marzo, las lamien hicieron, bueno fueron las mujeres mapuche auto convocadas, sacaron toda la infografía de las mujeres mapuche, del movimiento, o sea como desde las históricas hasta las actuales, también haciendo ese trabajo de visibilización, han marcado como esa participación. Para la huelga también estuvieron en la conferencia de prensa participando dentro de la convocatoria y son cosas que antes no se daban, incluso esa confluencia entre organizaciones, si bien las ñañas no se identifican con el feminismo más hegemónico, sí también hay un diálogo, o sea las mapuche auto convocadas y las ñañas de la COEM participaron en la coordinación de la huelga, estuvieron presentes, entonces valorar también eso que se ha dado, que antes no se veía tanto. Obviamente hay muchas diferencias, pero sí como que creo que estamos caminando mejor que antes.

Estrategias de autoconstitución del movimiento

Bayron: Yo creo que en el movimiento mapuche estudiantil en general, desde que se inició, podemos considerar que tiene dos patitas, como decía de que está la contingencia, de que ésta el camino propio, de las proyecciones, del trabajo de revitalización lingüística, de reconstrucción de la identidad, etc. y de la propiedad orgánica estudiantil mapuche.

La contingencia claramente no podemos dejarla pasar porque, sobre todo en las comunidades en resistencia, la violencia del Estado es bastante fuerte, bastante brutal también de los latifundistas. Las huelgas de hambre son casi todos los años, más de una veintena de presos políticos mapuche hay actualmente, entonces son temas que no se pueden dejar de lado, y a los que necesariamente tenemos que responder, tanto como Coordinadora, como con el resto del movimiento estudiantil mapuche. Pero también está esta otra parte que es el camino propio, primeramente, recuperar el idioma, revitalizar el idioma, recuperar el tema cultural, de nosotros recuperar el tema identitario y luego también proyectar esto a las comunidades estudiantiles donde estamos y al resto de las personas también, haciendo los talleres abiertos, haciendo los foros, los conversatorios y la formación de las organizaciones, de la orgánica. Entonces, primero en la reconstrucción de la identidad ahí es necesario juntarse con más personas,

Fuente: COEM

más peñis, más lamien para aprender el idioma, aprender temas políticos, aprender temas de historia, de posicionamientos políticos, etc. Y está esta otra parte de las movilizaciones, de la lucha, de lo que se ve.

Entonces al menos ahora COEM ha sido un trabajo de hormiga, se ha ido constituyendo la orgánica, lo cual también es bueno porque al ser así, es un trabajo mucho más específico, las personas son muy comprometidas, probablemente cuando salgamos, vamos a continuar, las personas que ya han salido de los espacios estudiantiles continúan en el movimiento, ingresan a otras organizaciones mapuche. Yo antes estudiaba en el Liceo Barros Borgoño, estaba en el Trawün Borgoño, pasé a la Educación Superior y ahora estoy en el Trawün UChile, entonces también hay una continuidad al ser trabajo de hormiga y de ser personas comprometidas también se da esa continuidad, lo cual es importante. Y por el otro lado, también llegan personas por la movilización, por hacer cosas concretas por el movimiento como mandar comida, dinero o lo que se necesite hacia el sur, porque siempre se están necesitando cosas, visibilizar el tema de las huelgas de hambre de los presos políticos, que son cosas que habitualmente no salen, que están súper cercados comunicacionalmente, por ende, es necesario visibilizar esos temas.

A nivel interno tenemos esa estructura de que cada organización da sus propias discusiones, da sus propias ideas, sus propias actividades, etc, y ahí se suben todos y tenemos una reunión general de los representantes de cada organización.

Las orgánicas responden a cada institución, de la U de Chile, de la Alberto Hurtado, en la Usach, en el Borgoño y antes la Academia de Humanismo Cristiano. También existen orgánicas que no pertenecen a la COEM, como lo son el lof Wewaiñ del INBA, probablemente van a ingresar más adelante a COEM, pero ahora están en un proceso de reestructuración interna. También está el Trawun Tinkui UC de la Universidad Católica, estuvo hace poco el Confederación Suiza, han existido en el Liceo de Aplicación, en el Instituto Nacional, en el Liceo 1 que esas orgánicas ya no existen, los Chillkatufe U Chile que estaban en la Universidad de Chile, que no son parte de la orgánica de la COEM pero también están ahí presentes en el espacio, etc. Hay ciertas organizaciones que no pertenecen.

En términos de las posiciones políticas, el grueso de la COEM apunta hacia el movimiento mapuche autónomo, y primero escuchamos lo que se dice en el movimiento autónomo y las comunidades en resistencia eso es lo que nosotros principalmente respondemos, entonces seguimos las líneas políticas que dicen. Ahora, el trawun que se está haciendo en Temucuicui, que comenzó cuando asesinaron a Camilo Catrillanca, también ahí tiran ciertas líneas políticas que traen históricamente el movimiento mapuche, como lo son la libre determinación, el reconocimiento histórico, el control territorial, la desmilitarización del territorio mapuche, la libertad de los presos políticos mapuche, entonces esa es la línea que seguimos, nuestro apoyo va hacia allá.

Los presos políticos son del movimiento mapuche autónomo, o sea al menos el movimiento más institucional no tiene presos políticos mapuche, por ende a los que hay que responderles es a ellos, y ahí están las diferencias con las otras líneas del movimiento que se puede considerar el movimiento institucional, movimiento de la Concertación, y movimiento mapuche autónomo. Personalmente yo creo que esas son como las tres líneas principales: autónomo, institucional y Concertación, entonces nosotros respondemos a eso, pero sin desconocer también que existen los otros movimientos, obviamente hay que trabajar en conjunto en ocasiones, etc. Entonces ahí están las diferencias. Yo hago la diferencia, se me imagina el institucional son los que apuntan a la institución, pero no necesariamente pertenecen a la Concertación. Como Millabur, por ejemplo, los alcaldes, Wallmapuwen, el partido político mapuche que no necesariamente respondía a la Concertación o a la Nueva Mayoría, pero en cambio sí hay los que responden a estos aglomerados políticos, como Emilia Nuyado, Huenchumilla, entre otros.

La mapuchización y la relación con la izquierda

Simona: Yo igual pensaba que el hecho de que existan tantas organizaciones estudiantiles mapuche también habla de un proceso de mapuchización súper fuerte, porque probablemente hace 20 años atrás no había tantas, bueno porque todo el proceso de autorreconocimiento de las familias, donde en muchas familias solo una persona se reconoce mapuche y el resto no es mapuche. Mi hermano tiene 19 y soy yo la que le he dicho que él es mapuche y que tiene ese origen, una historia en particular, entonces la proliferación de organizaciones mapuche estudiantiles también habla de ese proceso en que las familias han llegado a Santiago, sobretodo porque hay muchos, si uno empieza a contar las organizaciones aquí en Santiago son caleta para 5-6 años en las que se han formado, entonces también habla de un momento como súper álgido en términos identitarios. El movimiento también ahí ha jugado una carta súper importante, que es que la gente se auto identifique y adscriba también a un pueblo, que al mismo movimiento social se nutra y empiece a generar otros espacios de organización, porque hace 20 años atrás las organizaciones eran de otro tipo y ahora bueno se siguen manteniendo, pero hay otras, con gente más joven, con gente que viene de esos procesos históricos, entonces me parece que también es interesante verlo en ese plano más grande. Quizá era difícil que hace 15 años atrás se armara una organización secundaria mapuche, por ejemplo.

Bayron: Eso ha sido una ganada del movimiento mapuche en general, el tema de la identidad, igual claramente hoy es mucho más fácil ser mapuche que lo que era hace tiempo, ahora es como súper bonito, no te discriminan los pares porque la discriminación de par a par casi no se ve, o sea existe pero es mucho menor a lo que existía hace mucho tiempo, ahora la discriminación es mucho más estructural, es de parte del Estado principalmente, la discriminación racial , en cambio no sé, mi mamá, mis tías o de todos para arriba, era la discriminación de los pares, debido a esto, mis tías no se reconocen mapuche, porque hubo mucha discriminación, entonces ya prefieren no reconocerse como mapuche y es mucho más fácil, también mi abuelo y mi abuela les enseñaron súper poco del tema lingüístico y de temas culturales por lo mismo, para protegerlas de la discriminación racial, de la discriminación de sus pares. Entonces ahora es mucho más fácil, creo yo, ser mapuche porque ahora es

“Eso ha sido una ganada del movimiento mapuche en general, el tema de la identidad, igual claramente hoy es mucho más fácil ser mapuche que lo que era hace tiempo, ahora es como súper bonito, no te discriminan los pares porque la discriminación de par a par casi no se ve, o sea existe pero es mucho menor a lo que existía hace mucho tiempo, ahora la discriminación es mucho más estructural, es de parte del Estado principalmente”

“bonito”, ahora la CONADI hace los cursos, la interculturalidad, por ejemplo, para en junio todos hacemos una ceremonia para el Año Nuevo...

Simona: Y también por eso son importantes organizaciones como la COEM porque también marcan esas líneas críticas a esa nueva “interculturalidad” que se ha dado.

Daniela: Si pudieras contarnos ¿cómo es la fuerza de la organización estudiantil mapuche en regiones?

Bayron: Como mencionaba, en abril hicimos este Trawün mapuche de estudiantes y asistieron desde el sur gente de Wecheke Kawiñ y del hogar We liwen que son de Valdivia, Wecheke Kawiñ son una organización de estudiantes mapuche de Valdivia y el We liwen es el hogar mapuche de allá de Valdivia, estamos organizados con ellos, tenemos comunicaciones con todos los que asistieron al Trawün mapuche, más hacia arriba asistieron de Temuco Chillkatufe UCT mew, Chillkatufe UFRO mew, del hogar pelontuwe de Temuco, esas dos organizaciones son de la UCT y de la UFRO, más hacia el norte en Concepción asistieron de Pegun Dungun, los Mapudec de la Universidad de Concepción, también asistieron dos hogares y una organización de Concepción y los Mocen, que es el colectivo Mocen de Chillán que son principalmente de la UBB del Bío-Bío y de Valparaíso que está el Trawun Valpo, que esa no es netamente de estudiantes, pero hay una gran cantidad de estudiantes mapuche que fueron como invitados a este Trawun y sí, hay conversaciones, estamos próximos a otro Trawun, en agosto tenemos el siguiente, y bueno para el asesinato del peñi Lemuel Fernández, por ahí coordinamos altiro las movilizaciones en Santiago, en Concepción y Valdivia salieron el mismo día las movilizaciones, nos pudimos coordinar entre estas tres ciudades y salieron desde las organizaciones estudiantiles las movilizaciones, entonces ahí se ve un poco que claramente estamos coordinados, tenemos horizontes en común, tenemos diferencias también, pero estamos ahí y estamos viendo en el trawun mapuche de estudiantes qué hacer a futuro.

En Conce tienen su coordinadora que es Wiñoy Taiñ Kimun, creo que es lo mismo que aquí en Santiago, que agrupa a organizaciones de estudiantes de universidades distintas que es la Udec y no recuerdo cuál es la otra Universidad que está en Concepción, entonces se agrupan ellos, a los estudiantes y a los hogares que también tienen esa coordinación. Pero como digo, son muchas las organizaciones y de los alrededores también, en los mismos colegios, me imagino en el Guacolda en Ercilla también, recuerdo que se tomaron el colegio de Ercilla cuando asesinaron a Camilo Catrillanca, o sea ahí también hay una gran organización estudiantil mapuche. Más hacia al sur, en Willi Mapu, hay un centro de estudiantes que actualmente es el centro de estudiantes mapuche autónomo, que agrupa a estudiantes secundarios de un colegio en particular, que no recuerdo el nombre ahora, pero ahí también hay orgánica allá.

Daniela: Si pudieras desarrollar más este proceso de construir una voz alternativa a las organizaciones de izquierda dentro de lo estudiantil, entiendo que haya la necesidad de levantar esta otra voz, pero quería preguntarles en la construcción de esa identidad política ¿qué tensiones hubo? o ¿cómo es ese diálogo en relación a estas organizaciones de izquierda? por lo que han mencionado no tenían mucha cabida o siempre se tiraba para el lado la demanda mapuche, quería saber, quizás desde lo más experiencial cómo se tuvo que hacer esa distinción o si creen que ahora hay más diálogo o más posibilidades de establecer esa convergencia, o en realidad no, no es el interés, ¿cómo es ese diálogo en articulación con organizaciones de izquierda?

Bayron: El tema de la relación con la izquierda, me comentaba Claudio que tuvieron otras sesiones del movimiento histórico que antes los mapuche componían el movimiento de izquierda, pero ahora surge esta voz, surge esta necesidad de nosotros tener nuestra propia voz, y en la actualidad lo mismo que decía, que es “bonito” ser mapuche, entonces que las orgánicas de izquierda también muchas veces tomaban eso de ser bonito, de levantar la bandera, la Wenufoye, porque la Wünelfe nunca la han levantado, lo que es bueno igual; de sacarse la foto con alguien que sea mapuche, o sea que tenga la vestimenta mapuche no necesariamente que sea mapuche, que tenga la vestimenta como temas estéticos, así lo siento yo personalmente, también son lecturas que se han dado al interior de la organización. Claramente tenemos que dialogar con las organizaciones de izquierda, porque es necesario para afrontar el modelo, afrontar el gobierno, etc. Pero también con ciertos resquemores de que los fines, las demandas son distintas, de que hay organizaciones de izquierda que participaron en los gobiernos que persiguieron al pueblo mapuche, que encarcelaron, la Concertación, la Nueva Mayoría, los asesinados y los encarcelados son mucho más que los dos gobiernos de la derecha, entonces también está ese resquemor claramente de lo que ha pasado en los gobiernos anteriores, del silencio que ha tenido la mayoría de la izquierda frente a la violación de los derechos humanos del pueblo mapuche, del encarcelamiento, del asesinato.

ARTE MAPUCHE CONTEMPORÁNEO

Paula Baeza Pailamilla y Sebastían Calfuqueo
Editado por Bárbara Foster Tejero

Sebastián: Mi nombre es Sebastián Calfuqueo, y con Paula somos parte del colectivo mapuche feminista *Rangiñtulewfü*. También soy artista visual. Trabajo con distintos materiales como la cerámica, la instalación, el video, la performance y últimamente he estado enfocado también en el archivo.

Mi trabajo tiene que ver con el pensamiento decolonial y el feminismo, con el cruce de dos lugares, mi biografía mapuche, ser *wariache*, ser persona de la ciudad... Mis dos abuelos, que ya están muertos, eran mapuche y su experiencia de vida de alguna forma marcó todo lo que generacionalmente pasó en mi familia. En mi familia, mi generación fue la primera en Santiago, también la primera en llegar a la Universidad y así, un sinfín de historias que de a poco se van cruzando con la historia de muchos mapuche, acá al menos, en la ciudad.

El primer video que les quiero mostrar se llama You will never be a Weye, es un video del 2012 que mostré por primera vez el 2015 y quiero que lo veamos antes de comentarlo.

You will never be a weye, por Sebastián Calfuqueo[14]:

You will never be a Weye fue una obra que demoré 3 años en mostrar porque reflejaba mis contradicciones con lo mapuche y ser juzgado por otros. El video usa la ironía, el nombre está escrito en inglés, dice "Tú nunca vas a ser un weye". Me interesa mucho esa barrera colonial que ha existido con la lengua, pero también con el género, porque según las crónicas y testimonios, estas personas eran seres que tenían un contacto espiritual mucho más desarrollado que lo que probablemente yo pueda tener hoy en día. Entonces también está esa necesidad de decir nunca voy a ser eso porque la colonización, el exterminio y mucho de esta imposición judeocristiana normada no lo permitió. El trabajo es eso, es una declaración muy sencilla. En una de las primeras críticas, me decían "está como mal hecho" y yo decía "bueno, lo hice una vez", porque para mí personalmente esa obra es mucho, es exponer muchas capas de mi vida, muchas capas de lo que yo siento y de cómo también fui sociabilizado, que eso es algo importante que la Paula y yo compartimos.

El cuerpo tiene una memoria y esa memoria, al menos la de mi vida, fue la violencia que aplicaron sobre mí por ser leído de esa forma colonial y patriarcal. Entonces me parecía muy interesante llevar esto al cuestionamiento, esta normalidad, esta heterosexualidad del hombre mapuche aguerrido fuerte y toda la construcción colonial que se ha hecho del hombre mapuche.

En la performance utilizo un traje de mujer mapuche, un traje falso reproducido en masa que compré en el barrio Meiggs, estos trajes se consiguen entre agosto y octubre, y por eso me cuesta ponerme el *trarilongko* y se me cae, porque estaba hecho de latas de bebida, lo vendían como a diez mil pesos el conjunto. Este trabajo tiene todas estas aristas, utiliza referencias de textos coloniales que han aparecido sobre la no-heterosexualidad dentro del pueblo mapuche, hoy son muchas las personas que están trabajando estos temas. El siguiente trabajo que les quiero mostrar se llama Alka Domo.

Alka Domo, por Sebastián Calfuqueo[15]:

Este vídeo es más largo, dura 17 minutos y son 6 locaciones donde cargo un tronco hueco.

En cada una de las acciones del video visto un par distinto de tacones, dispuestos en este orden cronológico: rojo, naranjo, amarillo, verde, azul, violeta.

Estos seis lugares tienen que ver con mi biografía y con la construcción de lo mapuche en Santiago. Está el cerro Huelén, el parque Quinta Normal, que es lugar donde mis abuelos iban a reunirse con otros mapuche, la Plaza de Armas, hay varios lugares, también el liceo Manuel Barros Borgoño, que es el colegio de hombres donde estudié. En ese colegio de hombres, de hecho gritan cosas mientras estoy cargando ese tronco. La escena que les mostré me parece que es la más tensa, pero también nos pasa eso cuando vamos y ponemos el cuerpo en un espacio, grabamos y si no quedó bien, no quedó no más.

Yo al menos no actúo, siempre muestro lo que sale, creo que es un gesto con una potencia mucho más fuerte que armar algo maqueteado.

Dentro de ese imaginario yo fui a ese mercado porque trabajan personas entre los 50 y 60 años, que son de la generación de mis papás, y esa imagen de Caupolicán, la reconocían inmediatamente. Imagínense que el cemento Polpaico es una alusión a Caupolicán, uno no lo asocia inmediatamente, pero es la carga de algo, como esa resistencia. Incluso los militares introdujeron la figura de Caupolicán y Lautaro muy fuertemente en su imaginario, como sinónimos de virilidad y fuerza hasta los íconos populares. Entonces lo que yo hago de alguna forma es pensar en cómo esas imágenes son sociabilizadas y cómo esas imágenes cargan también con ciertos imaginarios.

Dentro del mundo del arte se me ha denominado –y no es que yo me denomine así– artista homosexual y mapuche. Es un poco un

14 https://vimeo.com/165583660

15 https://vimeo.com/249415934

fantasma que me ha perseguido un rato. A pesar de que he hecho cosas entre medio de estos dos trabajos, que son también importantes en lo que cuestionan. Por ejemplo, esta obra se llama Vivienda predeterminada y fue mostrada en el Museo de Arte Contemporáneo en una exposición llamada "Zona en disputa". Es parte de la colección del Museo y la obra es un símil de una casa en Huechuraba, parte del proyecto habitacional "Vivienda social mapuche" que está emplazado en La Pincoya. Es un proyecto habitacional de 60 metros cuadrados que está emplazado en un gran complejo habitacional. Se seleccionaron 25 familias mapuches que viven aisladas de otras 400 familias y sus casas son diferentes porque están intervenidas por un gran ventanal atravesado por coligües. Según los arquitectos de este proyecto, que son los mismos de la Plaza de la Ciudadanía, el mapuche de la ciudad se puede sentir mapuche por medio de la interacción de los rayos del sol con el coligüe. Lo que yo hago entonces es tomar su propuesta habitacional, llevarla al museo y poner un instructivo al lado, que dice "Ubíquese detrás de la estructura. Sienta los rayos del Sol tal como si estuviera en una ruca. ¿Se siente un mapuche contemporáneo? ¿Qué lugar habita?". Entonces es un proyecto donde la gente va y se cuestiona qué es ser mapuche. Se veían muchas personas sacándose selfies incluso.

También tengo esta obra que se llama "Gato por liebre" que es sobre la escultura de Caupolicán que está en el cerro Santa Lucía, que es la obra clásica de Nicanor Plaza, un escultor que en el siglo XIX la manda a un concurso a Francia sobre indios mohicanos. La obra, que es Caupolicán hoy en día, no gana el concurso en Francia y lo devuelve a Chile.

Fuente: pousta.com

Aquí presenta la obra al concurso de Arte de Industrias cambiándole el nombre a Caupolicán, gana el primer premio y el Estado de Chile le compra la obra y la reproduce en cuatro lugares de Chile. Esta obra es como la réplica de la falla de todas esas formas de representar fallidamente al "indígena", al mapuche.

Y la última obra que quiero mostrar es Mürke ko, que significa "Agua con harina tostada". Es una forma para referir a dos elementos que se mezclan y crean un tercero. Junto a Cristián Vargas Pailahueque, que es un amigo teórico del arte y también profesor de mapudungun, empezamos a darnos cuenta de que en el mapudungun había muchas formas para denominar lo impuro, o todas aquellas formas de impureza. Entonces lo que yo hago es construir una réplica a escala de mi cuerpo en resina y tierra, y la suspendo en el aire y tras esta suspensión el pelo crece y crea todas esas formas de denominar lo impuro: *ka mollfün*, otra sangre, *ka tripache,* como extranjero, champurria, y varias palabras más. La obra es una instalación de 5x5 metros, que tiene esta figura en el centro, que está como levitando y que va echando raíces hacia abajo.

Paula: Mi nombre es Paula Baeza Pailamilla, soy artista y me dedico a esto de hace muchos años. Soy artista de performance, pero también hago arte textil y otras cosas. Trato siempre de poner el cuerpo un poco en evidencia cuando hago mis creaciones. Primero estudié danza contemporánea, y desde ahí empecé a trabajar con el tema de la performance porque sentía que desde la danza me faltaba un montón de cosas que tenían que ver con lo político. En mi caso también nací en la ciudad, mi mamá también. Mi abuelo no tiene una conciencia o una memoria mapuche propiamente tal, sino más bien campesina. Él nació en un fundo de tierras que no eran de él. Toda su familia fue naciendo y teniendo su descendencia en unas tierras que no eran de ellos, sino que del señor dueño del fundo. Mi trabajo se inicia desde una historia del cuerpo, desde la historia familiar tratando de recuperar o reactivar ciertas memorias. Historias que en mi caso estaban totalmente invisibilizadas, pero sí estaban para mí muy presentes en mis rasgos, mi formación física y mi apellido, obviamente.

Les voy a mostrar algunas fotos de mis performance. Este año hice la obra Mi cuerpo es un museo, que se basa principalmente en una crítica a las representaciones del pueblo mapuche por parte del Estado Chileno principalmente. Me llamaba mucho la atención que, por ejemplo, cuando uno busca en Internet "mujer mapuche" salen ilustraciones o imágenes de maniquíes o fotos sin rostro con ornamentación mapuche, que tienen sus joyas, su vestimenta y la señalización. Entonces yo me instalé dentro de este espacio –que fue una invitación de Galería Callejera–, un camión que tiene una vitrina atrás, y estuve ahí durante una hora. Por lo general, la gente no se daba cuenta que era yo quien estaba ahí, pensaban que era un maniquí, pero si una se acercaba igual se daba cuenta. Yo trataba de no moverme, pero era inevitable, el cuerpo siempre se está moviendo. Era bien impactante ver a la gente cuando se daba cuenta que sí había una persona allí adentro.

También hice unas reproducciones de monedas. Con Cristián Vargas Pailahueque quien es Teórico del Arte y Profesor de mapudungun, que también trabajamos esta muestra, nos dimos cuenta que en las joyas mapuches pasaba mucho que en la época de la república chilena los mapuche usaban mucho las monedas de plata para las joyas. Eso para nosotros es súper interesante porque da cuenta de la capacidad de apropiarse también de la cultura colonizadora o invasora, pero

para convertirla hacia sí y seguir practicándola. Esta moneda, que dice "Por la razón y la fuerza"[16], es la primera moneda de plata que acuñó el Estado chileno, desde que se constituyó, y fue una de las monedas más usadas en la época por el pueblo para hacer joyería. Lo que yo hice fue mandar a hacer unas cuñas de bronce y grabar a fuego estas monedas en trupán. Me interesaba que fuese una grabación a fuego porque hay varios relatos de personas que nacían en fundos mapuche y que los dueños las marcaban a fuego tal como al ganado. Me interesaba también esa manera de quemar esa superficie con este símbolo. En la muestra también puse un maniquí, que tenía la misma vestimenta que yo utilicé en la performance, y exhibí este video, que se los voy a mostrar ahora y que se llama Mongeley taiñ dungun, Nuestra lengua está viva:

Mongeley taiñ dungun, por Paula Baeza Pailamilla[17]:

Eso fue la muestra que se hizo hace poquito en Temuco. Otro proyecto que para mí fue súper importante fue el que estuvimos exponiendo con Sebastián Calfuqueo y Bernardo Oyarzún el año pasado en el Museo de la Memoria en el contexto de la exposición Memorias reveladas. El año pasado era el año de pueblos indígenas en el Museo y la invitación era principalmente a trabajar con colectivos o comunidades y el artista. Yo tenía muchas ganas de trabajar el tema de Macarena Valdés. Me imagino que conocen el caso de Macarena, lamngen que fue asesinada el 2016, y que este mes se cumplen ya tres años de su pseudo suicidio empresarial por la empresa RP Global. Yo me vinculé con su suegro, Marcelino Collio, para empezar a investigar más sobre su caso. Convoqué a mujeres mapuche que vivíamos acá en Santiago y nos pusimos a tejer. La premisa era hacer un mapa, no sabíamos de qué forma, no estaba determinada, pero sí la idea era tejer un mapa de un posible Wallmapu en la ciudad. El otro pie forzado era una lana negra, porque a Macarena Valdés cariñosamente la llamaban "la negra", y también porque para Rubén Collio eso es súper significativo. En una entrevista, que es muy bonita, él dice que para el pueblo mapuche, lo negro no tiene que ver con esa connotación oscura o mala del duelo, como es en occidente, sino que puede ser un color posible para algo fértil, para que esa crisis remueva y vuelvan a salir cosas buenas.

Por eso para mí también era importante que este mapa, este tejido, fuera negro. Por tres meses nos estuvimos juntando en el Museo con las ñañas a tejer este mapa imaginario, que culminó en la exposición de este mapa. Era bien libre, cualquiera podía utilizar la técnica que quisiera. Lo unimos y quedó este mapa tejido. El montaje tiene harta relación con un cerco, es un cerco quemado con unos alambres de púas, entonces, este mapa está como interviniendo este cerco. Para mí era importante sacar el tejido a la calle, entonces, cuando terminamos de tejer y terminamos de unir todos los retazos, salimos a la calle y lo instalamos en la Plaza de Armas, en el punto cero. Ahí estuvimos ese día, yo solamente puse en la exposición esa foto, pero hicimos hartas cosas más en ese mismo lugar y bailamos arriba del tejido e hicimos hartas cosas. La muestra final queda así: la muestra del vídeo, la foto y el tejido.

Yanny: Ustedes cuentan que son de la ciu-

16 Esta moneda originalmente dice "por la razón y la fuerza", a diferencia de la actual que dice "por la razón o la fuerza".

17 https://vimeo.com/350161213

Fuente: @CentroCIIR

dad y, en tu caso mencionas que tu abuelo no tenía una cultura tan identitaria mapuche, entonces mi pregunta tiene que ver con ese proceso en el que ustedes fueron resignificándose o identificándose con la cultura mapuche. En qué etapa fue, cómo fue, cómo se encontraron con eso.

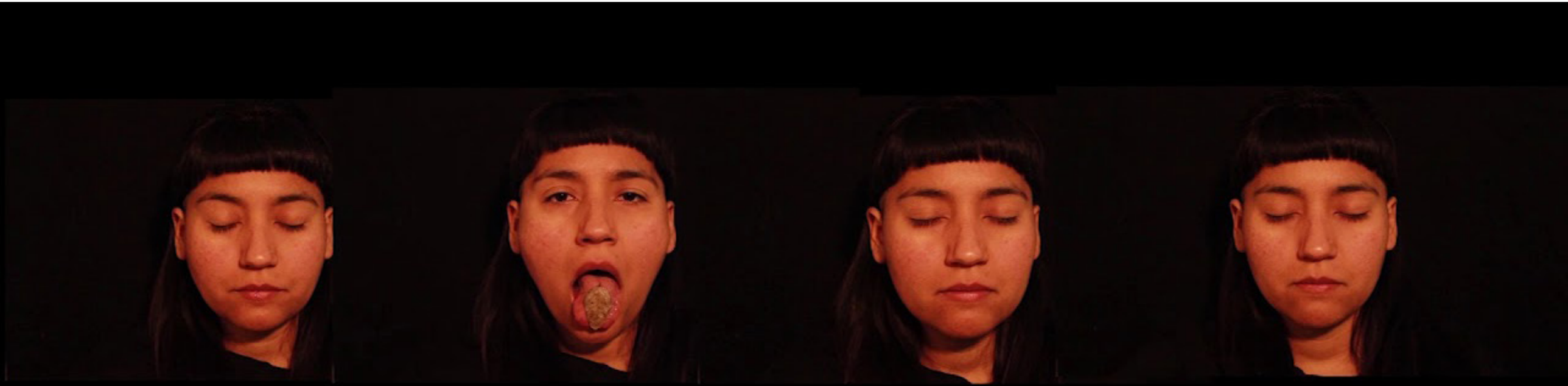
Paula: Mi familia tiene como un orgullo mapuche, o sea siempre se habló de eso, pero no tiene algo así como una identidad directamente relacionada a lo mapuche. Por ejemplo, mi mamá siempre me decía "no es que nosotras somos indias, somos mapuches y tú tenís que estar orgullosa". Pero, por ejemplo, no era que nosotros tuviésemos familiares en el sur, que es algo que a mí particularmente siento que se me exige rendir cuenta. También hay todo un proceso de diáspora que es súper doloroso. Por lo menos para mí fue algo que siempre tuve presente porque socialmente te lo recuerdan, porque tenís cara de, porque tenís apellidos de. Fue algo que estuvo siempre presente y que en algún momento obvio que a una le avergonzaba, no quería, estás más retraída, no querís que te digan esas cosas porque siempre es peyorativo, es un país súper racista. Entonces, yo creo que lo tuve siempre presente pero artísticamente se empieza a desarrollar cuando empiezo a hacer arte con el cuerpo, era innegable, fue como esto es lo que hay.

Sebastián: A mí me pasó que la casa de mi abuela era el punto de migración del campo a la ciudad. Mi abuela tenía un negocio de barrio, nos criamos en la comuna de Cerro Navia, donde hay mucha población mapuche. Y mi abuela mantenía algunas tradiciones pero pasaba algo súper particular, cuando venía alguien del sur, de la comunidad a la casa de mi abuela, o cuando iba al sur ella hablaba mapudungún, pero cuando esa persona salía de la casa volvía de nuevo a otra dinámica. Entonces, para mí al menos, siempre fue como dos mundos que estaban juntos, pero a la vez no tan juntos. Y yo me di cuenta que era mapuche desde el colegio, pasaban la lista "Calfuqueo", desde el profesor hasta la auxiliar decían ofensas al nombrar mi apellido. Yo crecí sabiendo que era mapuche, crecí sabiéndolo, aunque mi abuela no practicara tradicionalmente todas las formas mapuche. Sí se mantenían algunas de las prácticas como la comida o las hierbas. Entonces, había resistencia ahí y era raro igual ver a mi abuela en el sur hablando mapudungún y no entender nada, esa era un poco nuestra dinámica, era como que mi abuela iba y se levantaban todos los espíritus.

Claudio: Me interesa el tema del cuerpo... Me acuerdo de que los presos políticos cuando hacen huelga de hambre en un momento dicen...

Paula: "Cuando hemos perdido todo, Llaitul dijo, lo último que nos queda es el cuerpo..."

Claudio: Qué pasa con la utilización del cuerpo, en la mayoría de sus obras aparece



Fuente: https://www.youtube.com/watch?v=Yaz2w4hpV-w

el tema, está ahí siempre incluso cuando no se está como el maniquí o cuando Sebastián hace esta copia a escala.

Paula: Hay hartas cosas que me interesan mucho con respecto a eso que tiene que ver con el registro. Para mí el cuerpo es un registro que da cuenta de un montón de cosas, ya sea por los rasgos, por el color de piel. Eso por una parte. Por otra parte, hacer presencia. En nuestro caso ha sido un pueblo súper silenciado, o marginado y borrado, todo lo que tiene que ver con lo moreno es borrado, es malo, y no aspiramos a lo blanco, justamente ahí es el cuerpo el que viene a manchar e insistir. Es que estamos aquí, porque estamos aquí, te miras al espejo y qué ves ahí, hay mucha gente que no se ve ahí en ese reflejo. Aunque no tengas el apellido, está ahí aunque niegues, aunque no te acuerdes, aunque no lo tengas, aunque no lo hayas vivido lo tienes, y desde ahí se parte. Por eso el cuerpo para mí es como una pequeña molotov interna, y que también hoy es super contingente, porque tiene que ver con los cuerpos que están presos, privados de libertad, los cuerpos que están en resistencia en los territorios, los cuerpos que estamos aquí en la ciudad, trabajando, accediendo a la universidad, yendo, conversando, creando, los cuerpos de la huelga de hambre...

Sebastián: Sí, yo también creo que el tema del cuerpo es importante, con esa memoria de que hay una configuración social de los cuerpos mapuche también en la ciudad y que yo creo que por lo menos dentro de mi trabajo y el de Paula también es importante no hacer como que las cosas son ahora, sino que hay un pasado también. El arte contemporáneo tiene mucho que ver con poner en presente el pasado y con esa tensión entre el pasado y el presente. Yo creo que en el momento en que estamos es necesario también valorar quiénes pusieron el cuerpo antes que nosotros y no invisibilizar eso. Ahí hay una historia de la memoria de la sociabilización de los cuerpos, no es menor que mi familia, o la familia de la Paula, o tú familia hayan trabajado como empleadas domésticas. No es menor que mi abuelo haya tenido el mismo oficio que casi todos los mapuche en la ciudad. Eso ya te pone en una historia del cuerpo, y hay que hacerse cargo.

Daniela: Como artistas contemporáneos ¿ustedes se entienden como parte del movimiento mapuche? ¿creen que eso es algo que está pasando ahora o trae trayectoria? ¿Qué referentes reconocen en eso?

Sebastián: Hay muchas personas que produjeron antes, está el caso del Bernardo Oyarzún, Faumelisa Manquepillán, Eduardo Rapiman y así un sinfín de personas que han hecho obra desde lo mapuche, desde los noventa e incluso antes. Hay personas que nos antecedieron y que siguen haciendo producciones hoy día también, existen y para mí es muy importante no invisibilizarlas. Que yo sea artista hoy en día, o la Paula o nuestra generación, es gracias a que ellos también pusieron el cuerpo para que nosotros hoy en día podamos hablar de arte contemporáneo, y no tener esa tensión entre arte o artesanía o con la academia "ya, usted es artista indígena entonces quédese en esos lenguajes", por ejemplo. Creo que lo radical dentro de la escena del arte, viéndonos a nosotros que trabajamos con medios como el video, que es casi un pecado en lo indígena, que es siempre relacionado a lo tradicional... Como que por ahí va, yo siento que mis trabajos nunca son totalmente míos, sino que son mucho del hablar con amigos, de experiencias en común, de vinculación, de encontrarse. Yo creo que eso es lo radical de las prácticas mapuche, que tienen que ver con el nütram, con sentarse, conversar, saber en lo que está el otro.

Paula: Es importante lo que dice Sebastián sobre quiénes pusieron el cuerpo antes que nosotros. Me parece tan triste escuchar "ah, está de moda". Ha muerto mucha gente detrás, hay gente que lleva muchos años. Pienso en Aburto Panguilef, por ejemplo, que si no me equivoco en la primera mitad del siglo XX movilizó todo un movimiento cultural. Es algo que se viene construyendo a punta de mucho sacrificio, voluntad y ganas, y cero plata, gente que viajó y se llevó a los artistas, compañías de teatros, escritura auto impresa, un montón de cosas que se han ido gestando. Claro, quiénes estaban detrás de todos nosotros para que pasara esto, es una construcción, no es algo que esté solo, aislado, como siempre nos hacen creer, la individualidad. Es toda una complejidad. Y por eso también una dice "ah, los ancestros" los que ya no están, pero están igual, la gente que escribió la historia, que logró rescatar archivos, eso es lo que genera, lo que está pasando y lo que va a pasar.

"El arte contemporáneo tiene mucho que ver con poner en presente el pasado y con esa tensión entre el pasado y el presente. Yo creo que en el momento en que estamos es necesario también valorar quiénes pusieron el cuerpo antes que nosotros y no invisibilizar eso"

Taller de Movimientos Sociales ECO

Adolfo Millabur

EL PRIMER ALCALDE MAPUCHE

Edición por Mario Garcés Durán[18]

Yo era de la comunidad del Malo. El Malo tiene que ver con el malón y con la guerra, no con la fiesta, que después terminaran en fiesta, sí, porque nos saqueaban y quemaban nuestras rucas, nos quemaban nuestra siembra o nos robaban todo lo que teníamos al otro lado del Bío-Bío y cuando hacían la arremetida volvían a la ciudad y ¿qué es lo que hacían con nuestro botín de guerra? Fiesta. Por eso es que ustedes los mayores entenderán que el malón es el sinónimo de fiesta y mi comunidad se llama el Malón porque era el lugar donde se refugiaban de ese proceso las comunidades donde yo vivo hoy día... en el lago Lleu-Lleu.

Yo tenía 7 años cuando pasó el golpe militar por lo tanto escuché los cañonazos, escuché al profesor que andaba muy bien, formal, hablando lo mejor posible de la Conquista Española (a pesar de que era mapuche) pero hablaba súper parsimonioso, en un colegio de piso de tierra, él de corbata en el campo, era bien particular la escena ahora que yo me lo imagino... Liencura, de corbata, zapatos lustrados, piso de tierra y nos hacía lavar los pies todos los días en las mañanas, invierno y verano en el estero que pasaba al lado afuera de la escuela. Recuerdo yo cuando estaba en el colegio el profesor decía "todavía quedan algunos comunistas en la zona".

Imagínense lo que significa para un niño de 7-8 años escuchar al profesor, que era su referente diciendo que todavía quedan algunos comunistas en la zona y están escondidos... Y yo lo único que sentía, que era mi papá al que se referían. Por cierto, lo único que sentía era temor y esa sensación de inseguridad porque mi papá desapareció para el Golpe y me imagino que un buen tiempo, y luego mi papá de a poco, llegó a la casa. Y ya pasó esa primera etapa.

18 Este texto es una síntesis de la conversación efectuada en la sesión del 20 de noviembre de 2019 al interior del taller de Movimientos Sociales de ECO.

"Todos venimos de la resiliencia. Desde que nos invadieron, nos ganaron la guerra, nos sometieron, nos corrieron la frontera, nos redujeron y de ahí como que salen los mapuches de a poco. Entonces, hay mapuches como en todos lados de la sociedad escribiendo, trabajando en silencio, en todo tipo de disciplinas, pero también en distintos espacios de poder"

Después, yo recuerdo que mi papá en la época del ochenta iba al monte, lejos, a caballo y me llevaba a mí para que yo lo acompañara, para que me quedara cuidando el caballo en un punto determinado, y me dice "quédate acá, no te muevas y cuida al caballo hasta cuando yo vuelva" y uno cuando chico es rupturista y cumple las reglas mientras no lo vigilen, entonces mi papá se bajaba, la primera vez claro lo hice y la segunda vez, seguí a mi papá en el silencio del monte, y caminaba un poco, se colocaba un gorro pasamontañas y se metía al monte y caminaba y yo lo seguía. Se encontraba con otros peñis de muchos otros lugares, llegaban todos encapuchados para poder organizar la Resistencia, entonces yo escuchaba de lejos casi como tratando de saber lo que pasaba ahí... Entonces, yo volvía, mi papá llegaba y yo estaba cuidando el caballo, de ahí como que empecé a entender ciertas cosas de la clandestinidad, de mi padre, de ahí como que partí, de ahí como que ya no paré nunca más y estoy aquí.

Esa es mi historia de infancia y luego, había otro tipo de personas, artistas, escritores, intelectuales, pero mapuches. Todos venimos de la resiliencia. Desde que nos invadieron, nos ganaron la guerra, nos sometieron, nos corrieron la frontera, nos redujeron y de ahí como que salen los mapuches de a poco. Entonces, hay mapuches como en todos lados de la sociedad escribiendo, trabajando en silencio, en todo tipo de disciplinas, pero también en distintos espacios de poder. Como el ave fénix, nos levantamos.

La mayoría de los chilenos nos desconoce

El chileno común siempre tuvo claro que los mapuches somos sus enemigos internos y lo ve así, entonces, la mayoría del chileno de a pie desconoce mucho de lo que somos nosotros. Si yo les pregunto a ustedes qué es un mapu, si le pregunto a usted qué les dice el mapu, y en coro, dicen "tierra", y esa es una falacia, una aberración, es un atentado contra la historia nuestra, ese es un concepto muy cristianizado, muy occidentalizado. Chau dio qué ¿cree que significa usted? Padre Dios y ustedes cuando ven a nosotros mismos hablamos de Chau mile chem ¿no cierto? Padre-Dios, eso es cristiano. Entonces nos educaron a nosotros y a ustedes de que es como que nos sacaron nuestros conceptos y nos llevaron al monoculturalismo, a una lógica súper occidental y volviendo al tema mapu... Mapu, yo soy che, ustedes son che y yo por lo tanto, cuando nosotros decimos Wenumapu, qué les estoy diciendo, arriba wenu..ninchemapu, nangmapu aca abajo el centro, niche bajo nang centro, lafquenmapu si es que para allá queda el mar, puelmapu, picummapu, willimapu, mapuche ¿entonces es tierra? No po, el vocablo mapuche pulli es tierra, es parecido a la palabra espíritu es como muy parecido, entonces cuando uno entiende que el ma-pu-che puede ser que nuestro abuelo defienden y va-

Taller de Movimientos Sociales ECO

loran y entienden la relación con la naturaleza de manera distinta, porque yo soy che y mapu entonces soy parte del Todo, no soy aparte como la cultura occidental que nos separa como que pone al hombre como el que regula la conducta incluso de la naturaleza, le hace leyes al río, le hace leyes al mar, separa la tierra del subsuelo, todo como que lo segmenta, lo separa, y los mapuches es el Wallmapu, el Todo, es interdependente... Hay palabras tan bonitas y tan importantes y que son indefinibles con respecto al idioma español, por ejemplo: Itrofill Mongen, los ecologistas dirían la biodiversidad, pero cuando hablan los ecologistas a ultranza hablan de biodiversidad dejando a la persona afuera y la naturaleza aquí y el Itrofill Mongen es la cohabitación ¡Itrofill Mongen, la vida de todo lo que existe o la coexistencia de todo lo que existe, entonces de a poco como que nosotros nos fuimos colonizando, perdiendo nuestro centro, producto de que nos invadieron.

Entonces, cuando uno comienza a construir su propia historia va como reivindicando la memoria y en función de la memoria va también escalando fuerzas, entonces yo creo que es importante hacer el esfuerzo de descolonizarse. De lo que ustedes dicen el chileno criollo. ¿Qué es el chileno criollo? ¿Cómo se construyó el substrato social que tenemos hoy en día en la población, en el barrio? Entonces yo creo que hay que cuestionarse muchas cosas para poder reconstruir un poco la convivencia, yo creo que hay que cuestionarse las cosas sin tenerle temor a equivocarse, hay que cuestionar los conceptos.

Sobre la plurinacionalidad, nosotros no lo tomamos del culturalismo occidental, plurinación es nación similar a un Estado o se lo asimila a un Estado y un territorio, pero la cultura latinoamericana o americana lo ve así, ¿Se han preguntado alguna vez si las naciones, así lo conciben los pueblos originarios? Porque cuando hablábamos de Wallmapu y luego hablamos del Rehue ¿qué es lo que es el Rehue? Algunos dicen "donde hace la ceremonia la Machi" sí, eso es también desde el punto de vista religioso, pero es la organización política de los mapuches antiguamente y todavía se expresa de esa manera en los momentos de crisis, el Rehue se junta casi como una memoria del ADN colectivo mapuche, por ejemplo, para los terremotos nos reunimos en función del Rehue y en función del trentren. El trentren es un punto de convergencia de los mapuches que tiene que ver con la relación espiritual pero también política, entonces yo creo que hay cuestiones que hay que correr los cercos como diría el movimiento social y los mapuches hemos estado siempre corriendo los cercos para recuperar lo que perdimos.

Hace poco me entrevistó una periodista y me habló sobre las cuotas[19] y no sé por qué me vino esa sensación de como una especie de rabia interna y sin meditarla mucho, le dije que es como raro que tengamos que estar pidiendo cuotas a los invasores en nuestro propio territorio, es como terrible eso, o sea a los que nos invadieron tenemos que pedirle por favor que nos incluyan además en nuestra propia casa.

La historia de Pegun Dugun

¿Cómo armamos el Pegun Dugun? Estas cuestiones como el movimiento social, una cosa pasa y de repente empieza uno a darse cuenta de que se está armando una historia que uno tampoco planificó, y cuando veo el monumento de Pedro de Valdivia, que lo botaron hace poco[20], tengo que decirle que nosotros el 91 lo pintamos y si ustedes van ahí tiene pintura roja y a veces preguntan cómo lo hicimos, cómo lo organizamos, pero lo pintamos el 91, el 12 de octubre. En esos tiempos no estaba todavía la tecnología, llenamos una ampolleta con jeringa y lo llenamos con pintura roja pacientemente. Cada uno llevó su arsenal y a las 3 de la mañana pintamos hasta que nos cansamos tirándole las ampolletas y caen y caen y listo, al otro día el 12 de octubre cuando se hacían estas cosas de antes, que ahora ya no se hacen... ¡El día de la raza! El intendente me acuerdo recién elegido Aylwin, en Concepción ahí, Adolfo Veloso se llamaba, con toda la colonia española y Pedro de Valdivia cubierto con un cartón.

Bueno, ¿cómo nace? yo soy parte del Pegun, mi historia, mi comunidad Tirúa - Liceo y luego desde el liceo, saliendo de la dictadura militar, porque nosotros participábamos activamente en el plebiscito del NO, yo estaba ya mayorcito en el liceo todavía, que es otra historia, me di una vuelta larga, me tocó hacer el servicio militar también, me llevaron a recorrer la carretera austral, anduve trabajando en la forestal como jornalero. Después me di cuenta que si no estudiaba iba a quedarme dando vueltas en la vida del que no estudia, entonces volví al liceo bastante mayor y me eligieron presidente de curso, porque como volví con una vida recorrida.

19 Se refiere al debate en torno a cuotas reservadas para representantes de pueblos originarios en la próxima Asamblea Constituyente.

20 Se refiere a a estatua de Pedro de Valdivia que fue derribada en la Plaza de Armas de Concepción, en medio del Estallido Social que se inició el 18 de octubre de 2019.

“Finalmente ganó la moción de que teníamos que ir, pero no para ganar, sino que para ver cuántos mapuches votaban por un mapuche. Esa era la pregunta que teníamos que resolver, para saber dónde teníamos la gente en las comunidades, simplemente la estrategia era saber dónde hay mapuches que enganchen con el relato mapuche y que no obedezcan a los partidos politicos. Esa era nuestra misión”

El Pegun se hizo por primera vez en el Liceo de Tirúa, porque con Pinochet todavía en el gobierno eran los directores los que elegían a los Centros de Alumnos, así que promovimos una elección democrática y vino el alcalde a echarnos a nosotros. Nosotros nos resistimos y fuimos elegidos democráticamente presidente del Centro de Alumnos y de ahí armamos este grupo, éramos ocho jóvenes los que armamos lo que le llamamos el Pegun Dugun.

No era nuestro afán hacer la revolución, simplemente seguir estudiando porque terminábamos el liceo y no sabíamos que existía la Universidad. En ese tiempo Tirúa quedaba colgado en el país, no tenía caminos, y nosotros éramos la primera generación del liceo entonces nunca tuvimos orientacion de la PSU, nada, pero sabíamos que en Concepción se podía estudiar, entonces nos organizamos y dijimos “vámonos a Conce organizados mejor” y llegamos a Conce sin conocer y el que nos hizo el punto de encuentro -siempre hay un mapuche infiltrado en todos lados- fue Ivan Ancaten, sale siempre en los medios de comunicación, en Concepción es un personaje, nos fue a dar una charla y nos dijo “vayánse a Conce y yo allá los voy a ayudar” y finalmente nos llevó a una iglesia evangélica. La pastora generosamente nos prestó una pieza de su casa y dormíamos todos en una pieza, los ocho jóvenes sin saber qué hacer, si no teníamos forma de vivir y fuimos no más, y en eso, pensando qué nombre nos colocábamos y nos pusimos Pegun Dugun, que significa en mapuche: el brote del nuevo conocimiento.

Teníamos sospechas de que algo íbamos hacer y así fue cómo llegamos a Conce, ahí conocimos el movimiento sindical, el TASYS (Taller de Análisis Sindical y Social) y ahí nos apañaron y comenzamos a conocer el movimiento urbano, todavía estaba Pinochet en la etapa de su retirada y había una efervescencia como ahora, pero mucho más controlada porque “¡cuidado! que Pinochet puede volver”. Y así, fuimos haciendo redes en Concepción hasta que logramos -con apoyo de la Cooperación internacional- arrendar una casa y formar un Hogar, y lo único que teníamos era una casa con un brasero y comprábamos el carbón para poder cocinar y no teníamos más que eso, con nuestras costumbres queríamos hacer el fogón adentro pero no se podía, así que pusimos un brasero y así fue como nos fuimos armando hasta que luego interlocutamos con todo el movimiento urbano y fuimos cultivándonos, sin ir a la Universidad, pero fuimos aprendiendo.

En Tirúa vendíamos la historia que estudiábamos y después fuimos armando grupos de trabajo, unos lograron estudiar en un instituto, otros entraron a la universidad al siguiente año y otros seguimos en la línea de organizar. A mí me comisionaron, que tenía que organizar todos los liceos de la provincia, esa era mi tarea desde Tirúa, Contulmo, Coronel, Lota, todo el golfo de Arauco me dieron la misión de ir a los liceos a hablar con el inspector o con los directores a ofrecer hogar para que los niños del pueblo, abandonados, tuvieran la posibilidad de venir a estudiar a Concepción y lo único que teníamos era una casa, no teníamos más que eso. Nosotros llegábamos, ¿director, profesor, no les gustaría que sus niños se fueran a estudiar afuera? pero los mapuches, le decíamos nosotros: “somos mapuches, tenemos un hogar mapuche, queremos que estudien” Y el mapuche en ese tiempo no era fácil de identificarse, no salía “yo soy mapuche” entonces ¿cómo lo hacíamos? Los directores iban a los libros de registros y nos pasaban el libro de registro a nosotros y yo iba revisando apellidos... Entonces el que era apellido mapuche “este”, “este” y yo me acuerdo cuando el director los llamaba a todos, los formaban en una sala y yo les hablaba... los cabros chicos no entendían nada, medio avergonzados, así como una sensación de inseguridad... Y como éramos entre mapuches, les decíamos “nosotros estamos en Concepción”, y ya a la segunda reunión venían más entusiasmados y después ya hicimos grandes reuniones, unos trawunes de puros jóvenes mapuches y así formamos el Pegun Dugun, amanecíamos discutiendo, conversando, peleándonos, nunca enojados sino que discutiendo quién tenía la razón y quién presentaba los mejores argumentos, porque lo llamábamos Autoformación Política. Dentro de lo que podíamos invitábamos a alguien, invitábamos sindicalistas, invitamos dirigentes, invitábamos personas qué sé yo y discutíamos y conversábamos.

Y luego, vino rápidamente lo que son las elecciones municipales en el año 92 fue la primera vez que se eligeron alcaldes y concejales y ahí se produjo un gran debate dentro del Pegun Dugun. Se hizo la elección municipal y el debate que dimos nosotros en el Pegun Dugun fue si participábamos en ese proceso para ver si es que los mapuches reaccionan como mapuches, esa era la pregunta, porque éramos anti-comunistas, anti todo... nosotros éramos fundamentalistas... “váyanse a la cresta todo el resto porque nosotros somos los mejores” y los mapuches son los que tienen que resolver, pero la gran decisión fue que un grupo importante de gente no quería (éramos como 30 y tantos) no querían que fuéramos a meternos a la lucha de la política, porque todos los partidos eran jodidos y toda la historia, pero finalmente ganó la moción de que teníamos que ir, pero no para ganar, sino que para ver cuántos mapuches votaban por un mapuche. Esa era la pregunta que teníamos que resolver, para saber dónde teníamos la gente en las comunidades, simplemente la estrategia era saber dónde hay mapuches que enganchen con el relato mapuche y que no obedezcan a los partidos politicos. Esa era nuestra misión.

Resolvimos el punto y luego quién es el candidato, en una discusión muy acalorada porque no estaban convencidos todos, pero había que asumir el acuerdo. Primero se votó si llevábamos candidato y luego dijimos quién es el candidato y nadie quería ser porque no era ser elegido alcalde ni concejal sino que era ver cómo hacíamos la pega... entonces claro, es fácil hablar pero después quién se pone la camiseta, así que votamos en un sombrero, cada uno puso el nombre anónimamente de quién le gustaría ¿adivinen quién salió? Y el acuerdo era de que el que salía tenía que abandonar todas sus misiones en Concepción y volverse a Tirúa.

El Pegun en los orígenes de la CAM[21]

Formamos el Pegun y prontamente de los liceos comenzaron a graduarse jóvenes que querían estudiar con nosotros, así que les dábamos refugio en nuestro hogar y se fue formando un espacio, como lo tienen aquí en ECO, un centro de pensamiento y formación de nuestras convicciones, el que llegaba un poco arruinado por ser mapuche ahí salía como el pecho hinchado, salía enojado, salía con la fuerza... Y luego, formamos lo que se llama la Coordinadora de Comunidades en Conflicto de Arauco, en paralelo, porque nosotros lo que hacíamos era empoderar en el liceo y en paralelo armamos las Comunidades en Conflicto, ni siquiera sabíamos de comunidades en conflictos pero empezamos a ponerle de Arauco. Aylwin estaba en la presidencia y Megavisión era de derecha (cosa que no sabíamos) entonces qué hacíamos nosotros, le decíamos al periodista que se llama José Sepúlveda "te vamos a dar la primicia" "tení que ir a hacer el reportaje pero no vai a contar quiénes son" y entonces él hacía y nosotros hacíamos distintas acciones de recuperación productiva y nos metíamos a los predios a cortar árboles, venía el tipo con su cámara y veía que habían 12-15 ocupaciones en distintos puntos, pero salía el periodista y nosotros nos íbamos para la casa y además el sistema antiguo de tribunales los carabineros llegaban con la orden al tribunal como a los dos días a ver qué pasaba. Entonces nosotros golpeábamos el noticiero central "masiva recuperación de tierras" no sé qué, no sé cuánto, qué sé yo, iban los carabineros y no había nadie, nosotros hacíamos puro golpe comunicacional, ahora nos damos cuenta que Megavisión lo que estaba haciendo era horadándole la cuestión a Aylwin, quería golpear a Aylwin y nosotros sacamos provecho sin tener claridad en eso... Los dos ganábamos, ellos ganaban, nosotros ganábamos también.

"Después, cuando ya nos aburrimos de ese proceso, pasamos al otro lado, donde los reimanes [los de Malleco] y dijimos siempre los mapuches -mi papá, mi mamá y mi abuelo dijeron- que siempre nos hemos aliado con los de Malleco, a ellos les decimos los nanche. Nosotros los de Arauco, los lafquenches, siempre en la guerra hemos sido aliados, entonces eso lo hemos guardado siempre. Así que ahí fuimos a invitar a los nanche y los únicos referentes que estaban organizados eran los reimanes con su Ñancucheo y ahí empezamos a hacer acciones en conjunto, Arauco y Malleco"

Después, cuando ya nos aburrimos de ese proceso, pasamos al otro lado, donde los reimanes y dijimos siempre los mapuches, mi papá, mi mamá y mi abuelo dijeron que siempre nos hemos aliado con los de Malleco, les decimos los nanche los de Arauco, los quenche siempre en la guerra hemos sido aliados, entonces eso lo hemos guardado siempre, y ahí fuimos a invitar a los nanche y los únicos referentes que estaban organizados eran los reimanes con su Ñancucheo y ahí empezamos a hacer acciones en conjunto, Arauco y Malleco. Y los periodistas empiezan a achicar todo para no escribir un gran titular, porque se debió poner "masiva recuperación en Arauco y Malleco y no sé cuánto", pero quedaba muy largo, así que ellos empiezan a poner CAM. Yo creo que hay una desafortunada forma de llegar a ser CAM porque finalmente, por qué no se expande la CAM hacia el sur hacia Cautín, porque los periodistas en sus titulares comenzaron a armar ese concepto de CAM. Nadie se preocupó de esa cuestión y finalmente se patentó lo que todos conocemos como CAM. Eso ya llegó por allá, el 96, yo asumí el cargo de alcalde, después yo entré en una crisis de convivencia porque teníamos otras convicciones nosotros en términos de que éramos partidarios de golpear y golpear y también andar a caballo. Pero en un momento entramos en crisis, entre lo que queríamos nosotros golpear y golpear bien y que está bien y que a esta altura yo lo veo como bueno y entramos y nos separamos, y de ahí un grupo de dirigentes Pegun Dugun se vino por el lado de los Lafquenche y reivindicamos lo que éramos, lafquenches, y un grupo se fue en la ruta de lo que es más conocido hoy día como CAM.

Entonces hay un proceso muy bonito que se dio, lo que no se ha dicho y yo creo que es importante y seguramente a los que se sienten como CAM así como que son una creación propia, es un invento de los titulares de los diarios Austral y el diario El Sur, La Crónica del Sur empezaron a colocar como concepto la sigla, Coordinadora Arauco Malleco que era lo que nosotros inconscientemente fuimos armando porque hacíamos recuperación de tierras.

Alcalde de Tirúa

Y así llegué a Tirúa, salí elegido impensadamente con la primera mayoría de concejal, con este relato duro, duro, salí elegido, el único concejal mapuche y el más joven. En ese tiempo no se podía elegir a los alcaldes como ahora, salían elegidos 6 concejales en las comunas como las nuestras, en otras 8, en otras 10 y entre ellos elegían al alcalde, imagínese la pelea que quedó ahí, esa era la ley de Pinochet. Y salió elegido alcalde el que sacó la última mayoría y quedó la escoba como democracia, como concepto de elección. A la siguiente vuelta, cambiaron la ley y pasó a elegirse alcalde al que sacaba más votos de la lista más votada (en ese tiempo) entonces yo salí de concejal, mi papá me llamó y me dijo "no se te vaya a ocurrir vender tu voto", mi papá tuvo mucha influencia en mi conducta y me dijo "saliste elegido, pero ¿qué han dicho los winkas de nosotros? Es que cuando un mapuche ocupa un espacio de poder, se vende. Así que tú no te vas a vender. ¿Y qué significa eso? No darle el voto a otro porque tú ganaste". Y hay que obedecer. Y después me dijo "no te vai a juntar con los weones que se creen ricos porque tú no eres de esos y ellos ahora te van a ofrecer sus hijos de ahijados" y claro que pasa esa cuestión. Entonces esos son los consejos que a uno le van dando y lo van haciendo como conducta de vida y llegó la elección y no voté por ninguno de ellos, no vendí mi voto.

La segunda vez que salí de alcalde con la nueva ley ahí me tuve que ir dentro de la lista porque era imposible por independiente salir de alcalde y estuve en la lista de la Concertación en ese tiempo, la lista de los socialistas... muchos piensan que yo he militado y yo lo digo siempre hasta ahora (y ojalá no me arrepienta) "convénzanme de oro que sea bueno y después me convencen para militar en un partido político" porque tiene que ver con mi conducta de mapuche y ahí fui en esa lista, saqué la primera mayoría y arrastré una

21 CAM: Coordinadora Arauco-Malleco.

cantidad de concejales con la votación porque duplique mi votación, y ahí yo les tengo que contar algo que nunca me voy a olvidar y si ustedes lo quieren comprobar como buenos investigadores revisen Diario la Tercera, al otro día de las elecciones dijeron en Puerto Montt, en todas las capitales regionales qué partido había ganado y quién había sido el alcalde y en la última página casi como una anécdota abajo colocaron "y salió elegido el primer alcalde mapuche de Chile". Cuando me dan el diario y me doy cuenta de eso, es cuando a ustedes les pasa que como les cae una responsabilidad que no tenían y no querían o no pensaban y empieza el escalofrío, una mochila extra po y con todo lo que me decía tu papá en la casa que no tenías que fallar, que no sé el mapuche, no sé acá, es como una carga no buscada y ahí como que comencé a tener que esforzarme el doble por la vía de los hechos y marcar una diferencia y yo creí que eso era una buena carga porque me obligó a estudiar más, me obligó a pensar más lo que tenía que decir, lo que tenía que hacer, y a demostrarle a los vecinos donde habían mapuches que podían también elegir un alcalde.

La Asociación de Municipalidades con Alcalde Mapuche (AMCAM)

Los alcaldes mapuches, que somos 9 en la actualidad estamos asociados. La ley hace un par de años permite que los municipios se asocien por distintas materias que les que son comunes. Unos se unen por el deporte, otro por el turismo y nosotros nos asociamos por ser mechas tiesas.

Fuente: mapuexpress.org

A mí me produce una especie de frustración cuando me preguntan por qué no se unen los mapuches y yo les contra pregunto ¿y por qué los chilenos no se unen?, qué me preguntan a mí de algo que tampoco son capaces ¿Cuántos partidos políticos tienen? ¿Cuántas congregaciones de iglesias tienen? ¿Al interior del partido, tienen cuántas facciones? Entonces y por qué me preguntan cosas que tampoco han resuelto ustedes. Ahora, que tenemos una forma de entendernos, por ejemplo los lafquenche, los waltenche, los naches, esto de las identidades territoriales es como lo que siempre hemos sido los mapuches y desde la época de los noventa para adelante.

Desde AMCAM, me atrevería a decir que todavía no tenemos en nuestro adn la plurinacionalidad y la interculturalidad, todavía vemos algunos que han hablado de multiculturalidad sin darse cuenta porque uno lo dice, porque es una cuestión casi espontánea, porque también tenemos vertientes de distintos orígenes, algunos que son militantes de algún partido, otros que vienen por las circunstancias de su vida como alcalde, pero no todos estamos muy metidos en la militancia mapuche, porque para AMCAM, primero nos juntamos para canalizar recursos del Estado para resolver los temas de nuestras comunidades, y en un segundo tiempo, hicimos esta construcción de un relato que todavía está débil, yo creo que hay organizaciones que están planteando fuerte el tema de la plurinacionalidad.

El 2006 algún diario también públicó algo, los mapuches lafquenches reunidos en Valdivia por primera vez como lafquenches autodefinidos así con fuerza y todo nos reunimos en función del problema que teníamos con respecto a la pérdida del mar, como les dije mapu no es tierra, es todo y el mar es parte de nosotros también, entonces de la nada nos quitaron el derecho al mar. El 91 cuando se estaba legislando la Ley Indígena en la sala de al lado de la comisión, se aprobó la Ley de Pesca que enajena el derecho de nosotros a la pesca, nos dejaron sin derecho a lo que hacíamos siempre y no nos dimos cuenta, entonces recién el 2006 nos juntamos los lafquenche y en función de ese problema analizamos y resolvimos varias cosas, entre otras, la más importantes dijimos que no queríamos ser reconocidos constitucionalmente. Eso dijimos, y eso fue el acuerdo, el peñi Santos Mellao y otros más viejos que yo, estaban muy convencidos que la solución para los mapuches era el reconocimiento constitucional y el 169 era como el relato de todos los dirigentes de ese tiempo, y nosotros dijimos no po, no queremos ser reconocidos constitucionalmente, pero en esta Constitución, porque para nosotros era validar esta constitución y ese fue el análisis y hasta ahí llegamos.

El 2008, en Osorno, dijimos que queríamos hacer una nueva constitución pero llegamos al concepto de que fuera intercultural, hasta ahí llegamos, hasta ahí nos dio la fuerza digamos en términos de análisis. Pero entre ir a Bolivia e ir a Ecuador nos dimos cuenta que no era intercultural no más, sino que también era plurinacional. En Carahue incluimos nueva constitución 2006, intercultural el 2008, y el 2012, dijimos que nosotros no queríamos sólo una nueva constitución que fuera intercultural sino que fuera plurinacional e intercultural, pero que se resolviera a través de una Asamblea Constituyente.

El Congreso del 2016 nos pilló en la coyuntura de la Ley de Pesca así que no avanzamos más rápido, quedamos ahí, entonces nosotros como lafquenches hemos construido este relato de un Estado plurinacional e inter-

Fuente: Rodrigo Gálvez @rodrigo_galvez_photo

cultural, pero que se resuelva a través de una nueva constitución que sea Asamblea Constituyente. Pero, parecíamos solitarios como muchos de ustedes, y de repente nos llega la coyuntura del torniquete, el profesor preso, el niño lesionado, los niños heridos y nos llega la agenda aquí, los lafquenches estábamos retrocediendo en nuestra zona, digo simbólicamente, porque estábamos muy empeñados en trámitar el derecho al mar porque como el 2008 sacamos una ley que se llama "espacio costero marino de los pueblos originarios" que nosotros siempre decimos que es la única ley que contempla en el ordenamiento jurídico del Estado Chileno el concepto de pueblo originario marino y así... entonces estábamos en esa nosotros y *salta el torniquete aquí en Santiago*.

Nosotros estábamos reivindicando un Estado plurinacional e intercultural, pero estábamos poniendo la carreta delante de los bueyes porque antes de discutir el Estado hay que discutir los constituyentes, entonces sobre la marcha hemos ido entendiéndonos que es una Asamblea Constituyente Plurinacional que es la primera parte, eso es lo que estamos tratando de poder reinstalar.

Onésima Lienqueo,
Red de Defensa de la Infancia Mapuche

"EL FUTURO DEBE CONTAR CON LAS VOCES DE LOS PROTAGONISTAS DE LOS TERRITORIOS"

Editado por Juan Ortega Fuentes[22]

Mi nombre es Onésima Lienqueo, soy educadora y psicopedagoga de profesión, trabajo hace alrededor de 10 años en educación, en el sector rural del Wallmapu. Hago clases en escuelas y talleres, trabajando principalmente el fortalecimiento de la identidad y la valorización de nuestra cultura en niños y niñas.

En el año 2016 partimos con la Red de Defensa de la Infancia Mapuche, un grupo de amigos mapuches y no mapuches que trabajábamos en el área social y manejábamos algunos códigos del activismo, la militancia social y teníamos experiencia en defensa territorial y en el trabajo con niños, niñas y adolescentes.

22 Este texto está basado en una entrevista que realizó Juan Ortega, periodista de ECO durante el mes de enero de 2020.

Ha sido un proceso muy intenso de 4 años, yo ya estoy de fuera de la organización para dar espacio a nuevos referentes dentro de ella y en el trabajo de la Red. Estoy abocada hoy al trabajo de la educación, que es lo que sé hacer, en los territorios haciendo clases en el área rural a niños y niñas que no están en muchos casos en el sistema escolar. Participo activamente en el movimiento mapuche, en todo lo que tenga que ver con la defensa territorial y principalmente la defensa de la Ñuke Mapu, la defensa de los bosques, de los ríos y el agua.

Empecé a trabajar en temas de niñez hace ya 10 años y lo hice principalmente porque había situaciones que me hacían recordar mucho lo que vivíamos nosotros cuando éramos niños y también se entrelazaban con los relatos de nuestros abuelos, de las personas mayores en torno a la violencia, la discrimi-

nación y el racismo. Desde ahí empezamos a levantar iniciativas de trabajo con mi familia, haciendo talleres, danzas, entregando y buscando conocimiento. Y así me quedé en los temas de infancia y creo que me moriré en este tema, porque es un tema muy amplio que permite trabajar diversas aristas relativos a los derechos de la infancia.

Orígenes de la lucha

La Red por la Defensa de la Infancia surge en el 2016, la iniciamos cuatro personas y nos empezamos a vincular con otras y otros que trabajaran en áreas profesionales que nos pudieran colaborar con la defensa y protección de los derechos de niños y niñas mapuches, desde al área judicial, el área sociológica, el área emocional y haciendo principalmente un trabajo de visibilización. En ese momento el objetivo era visibilizar que existía violencia contra la niñez a través de diversas vulneraciones de derechos, pero no existía un grupo especializado que trabajara desde la dimensión de los derechos de infancia. Esto siempre se hizo y se ha hecho desde la autogestión y con trabajo voluntario, nunca ha habido relación con recursos privados o públicos.

La Red hoy ya tiene más de 100 niños que participan, lleva tres encuentros que han sido los espacios más grandes que se han hecho en Wallmapu respecto de temas de infancia, ha levantado iniciativas de defensa en las cuales se han logrado formalizar a carabineros, hemos hecho apoyo socioemocional en casos muy graves, como el adolescente que acompañaba a Camilo Catrillanca cuando fue asesinado por carabineros, o el caso de Brandon Hernández Huenteco[23], los niños de la comunidad Huañaco Millao[24] y diferentes vulneraciones que de repente se normalizaban mucho y no se visualizaban que son situaciones de violencia para niños y niñas, teniendo como foco principal el racismo por ser mapuche.

Fuente: frontlinedefenders.org

Objetivos propuestos y aprendizajes del camino

El objetivo con el que comenzó la Red es defender y proteger los derechos de niños y niñas mapuches en el territorio de Wallmapu, esto era como lo inicial porque hoy son tantas las vulneraciones que se viven desde la niñez, que hoy la violencia no mide los colores, el abuso sexual, la violencia intrafamiliar, no mide si son pobres, si son mapuches. No obstante, independiente que la vulneración no discrimina, hay grupos que siempre son más vulnerados y ahí se suman factores como el acceso a la educación, la pobreza, el contexto del territorio, etc.

Hoy nos proponemos cosas más grandes como por ejemplo vincular y lograr que sean los niños y niñas los que levanten su propia defensa, siendo los protagonistas de la propuesta de defensa de DDHH, donde ellos tomen la iniciativa y vayan avanzando con sus familias y comunidades. Así como se hacía antiguamente en el pueblo mapuche, hoy nos hemos olvidado de eso y esperamos que sean otros organismos u organizaciones estatales los que tomen ese rol, pero para nosotros es importante que esa responsabilidad descanse en las propias comunidades, y no sólo la preocupación sobre la niñez sino también por ejemplo el respeto hacia los mayores y las mujeres.

Los mayores aprendizajes que hemos tenido en estos años han sido el fortalecimiento de la identidad propia, la identidad de cada niño y niña, el respeto que hemos ido adquiriendo respecto de la palabra y la voz de los niños y niñas. Hoy día uno de los mayores logros es reconocer en los niños su voz y pensamiento y no siempre leer a los adultos que hablan por los niños/niñas. Antiguamente se entendía que proteger la niñez era hablar por ellos.

Los niños demuestran que la tienen clara y en muchos casos, mucho más clara que los propios adultos. Su voz viene sin prejuicios, sin racismo y sin dolores, que es muchas veces desde donde hablamos los adultos, sin permitirnos conocer más allá y escuchar al otro y sus razones.

23 El año 2016 Brandon a la edad de 17 años recibió un disparo por la espalda a 50 cm de distancia de 180 perdigones mientras estaba en el suelo, por parte del carabinero Cristian Rivera Silva, que estaba haciendo control de identidad. Esto ocurrió en Curaco, a nueve kilómetros hacia el este de Collipulli en la Región de la Araucanía. Rivera Silva actualmente cumple una condena de libertad vigilada de tres años y 541 días por los delitos de lesiones graves y vejación injusta por parte del Tribunal Oral en lo Penal de Angol, muy por debajo de lo que solicitó la defensa. Brandon aún tiene 90 perdigones en su cuerpo que no se le han podido extirpar y que diariamente le aumentan plomo a su sangre

24 El año 2018 la comunidad autónoma mapuche Huañaco Millao de Ercilla, región de la Araucanía, denunció un caso de abuso policial en contra de tres niños, de 12, 14 y 15 años de edad, quienes recibieron amenazas, revisaron sus pertenencias y fueron obligados a desnudarse.

“La policía por defender intereses extranjeros y capitalistas, ha intimidado e infundido el miedo en la niñez. Y es un foco muy estratégico porque cuando atacas a la niñez estás atentando contra el futuro, más que quitarles el presente a estas generaciones están despojándolos de un mañana. Y quitar el mañana significa que el extractivismo va a poder seguir avanzando”

Contexto de la acción de la RED: Vulneraciones cotidianas de derechos.

El contexto en que desarrolla la acción de la Red es un territorio militarizado, un Wallmapu inundado por proyectos extractivistas que van tras los recursos naturales de nuestra tierra, tiene que ver con la presencia de empresas forestales, de hidroeléctricas y de cómo estos proyectos afectan el desarrollo, la supervivencia y la integridad de niños y niñas. Tiene que ver también con cómo la policía y el Estado se ponen al servicio de las familias más ricas de Chile dueñas de estas empresas, dando protección a los que nos han quitado el agua, los que han secado nuestro territorio y nos han empobrecido. La policía por defender intereses extranjeros y capitalistas, ha intimidado e infundido el miedo en la niñez. Y es un foco muy estratégico porque cuando atacas a la niñez estás atentando contra el futuro, más que quitarles el presente a estas generaciones están despojándolos de un mañana. Y quitar el mañana significa que el extractivismo va a poder seguir avanzando. Cuando el Estado violenta a la niñez, no es una casualidad, sino que es un foco crucial, porque así manipulan el futuro y aseguran la ganancia económica.

Bajo estas circunstancias los derechos de la infancia mapuche se ven afectados de diversas formas. Primero existe la Convención de Derechos del niño que homogeneiza la visión sobre niños y niñas y no toma en cuenta que existen diferencias en los niños indígenas, puesto que hay historia, contexto y condiciones diferentes. No podemos comparar un niño que vive en un contexto urbano de uno que vive en un contexto rural y militarizado como el mapuche. No existe la igualdad, no se observa la diferencia y no se hace nada respecto de esa diferencia.

Los derechos principales que se afectan acá son el derecho a la vida, la integridad y al bien superior del niño. El derecho a ser escuchados, por ejemplo, en ataques, allanamiento y en acusaciones que han levantado los niños, su palabra no ha sido considerada válida para los tribunales de justicia. En la re-traumatización de los hechos cuando se inician los procesos judiciales y numerosas afectaciones principalmente en el área socioemocional.

El derecho al agua también está privatizado, vivimos en un período de sequía, que obliga a cerrar escuelas afectando el derecho a la educación. En Wallmapu tenemos escuelas básicas de comunidades que han sido transformadas en cuarteles para carabineros que vienen desde fuera a instalar represión y violencia. También se les ha negado a muchos niños y niñas el derecho a la salud, privándoseles de atención de calidad cuando han sido baleados por carabineros. Y por supuesto el respeto hacia su cultura y comunidad que ha sido pasado a llevar no sólo por el Estado sino por toda una sociedad que ha avalado estas acciones.

Nosotros empezamos en el 2016, como grupo formal, pero veníamos trabajando de antes en estos procesos. Hay niños que han sido estudiantes y hoy ya son adultos que han trabajado conmigo. Nos pone súper felices compartir espacios con niños y niñas, cuando ya han superado traumas físicos, psicológicos o cuando logrado terminar su proceso de escuela, o han alcanzado estándares de justicia mínima. Hay que decirlo así, porque nunca hemos logrado justicia plena, incluso en casos de abuso sexual, las penas que se han logrado hacia los agresores son vergonzosas. Existe poca reparación de daño a las víctimas.

Tenemos muchas limitaciones, principalmente porque no existen fondos, además las personas que nos dedicamos a esto muchas veces dejamos nuestro desempeño profesional para abocar la vida a la defensa de la infancia. Pero aun así se puede seguir avanzando muy de a poco.

Estrategias y formas de visibilización

Principalmente las estrategias que se han utilizado han sido las demandas y denuncias internacionales, se ha visibilizado mucho fuera de Chile entregando informes a la relatoría de la niñez, pidiendo audiencias para plantear nuestra voz desde lo mapuche. Hemos logrado sitiar un espacio desde lo mapuche para la denuncia, porque había muchas organizaciones que hablaban de lo mapuche, pero sin serlo. Somos formas diferentes y personas diferentes, vemos las situaciones y las vivimos de forma distinta.

En el marco del rol que cumplen las fiscalías en el ejercicio de la violencia contra niños y niñas es bien lamentable, no existe una capacitación directa de los fiscales que ven estas causas de niños y niñas. A lo sumo en los tribunales de familia que ven exclusivamente un tipo caso de vulneración. Pero en los otros tribunales los fiscales no comprenden y tienen un bajo conocimiento del trato y de la forma en la cual se debe tratar con un niño, de la exposición pública que se le hace, en la forma de comunicación, de cómo se hacen los relatos, etc. No existe una forma para poder trabajar con fiscales que sean especialistas en temas de niñez y que conozcan las formas adecuadas para el trato, ya que no están hablando con un adulto sino con un niño. Desde ahí es importante señalar la separación que se hace cuando el niño es víctima y cuando el niño es imputado. Cuando el niño es víctima se respeta el derecho a ser niño y cuando es imputado no se respeta. Las fiscalías tienen mucho que aprender y mucho que hacer, para poder tener estos procesos de justicia de mejor manera, entendiendo los contextos y entendiendo a quienes se está acusando.

Los casos más emblemáticos que hemos acompañado han sido el de Brandon Hernández Huentecol, un niño que fue baleado con 140 perdigones en su espalda por un funcionario de Carabineros, el caso de la Huañaco Millao y las vulneraciones de derecho hacia sus niños y niñas, denuncias por vulneración, racismo y abuso sexual en Cañete. Hoy día también estamos en el proceso de Camilo Catrillanca y también en otros procesos que no han tenido un componente de violencia policial, pero donde sí ha habido maltrato y discriminación en espacios educativos y de salud.

A eso se suma el trabajo con las familias porque, así como existe una violencia externa también tenemos una violencia interna en las comunidades, donde hay formas y tratos que no son pertinentes para los niños.

Impacto del trabajo realizado y horizontes de futuro

Para nosotros el impacto principal ha sido la visibilización, el trabajo y la unificación con los niños. Hoy en día se puede dar la discusión, hoy se conversa el tema y lo mejor de todo es que los niños han entendido que lo que sucede alrededor de ellos no es normal, lo que nosotros hace años creíamos que era normal, las nuevas generaciones no lo normalizan, entienden lo que es racismo, entienden cuáles son sus derechos y entienden que tienen derecho a ser protegidos y escuchados.

Los obstáculos que como Red se nos pueden presentar, pueden relacionarse con la necesaria urgencia de crecer y sumar más gente. Yo en este proceso ya voy de salida y veo como sigue entrando gente nueva. Necesitamos hacer trabajos de denuncia e informes, haciendo síntesis y reflexiones políticas que ayuden a visibilizar aún más estos temas.

Fuente: Facebook: Red X la defensa de la infancia mapuche: infancia libre y sin represión

A largo plazo soñamos con que los niños y niñas puedan levantar su demanda propia, que ellos puedan levantar sus estrategias de defensa. Que en el futuro puedan ser niños defendiendo niños con conocimientos y estrategias claras.

Rol de la Mujer Mapuche en la defensa de derechos

Las mujeres mapuches somos las que proyectamos el proceso de aprendizaje de los niños, somos las que logramos hacer esos nexos con la tierra y con lo inmaterial. Y eso se relaciona directamente con la crianza de los niños, cuando las mujeres somos fuertes en los espacios también las nuevas generaciones nacen con esa fortaleza. Yo creo que la niñez ha sido invisibilizada, no se ha profesionalizado el trabajo de la niñez, lo hemos tomado como un objeto de cuidado y protección, más que como sujetos de derecho: reubicamos a los niños en los espacios de queremos, organizamos talleres y jornadas que tengan que ver con lo lúdico, pero pocas veces les dejamos hablar y decidir sobre sí mismos, dándole herramientas políticas. Ha existido un enfoque asistencialista y paternalista sobre el tema y no podemos esperar que el niño tenga 18 años para poder hablar, porque desde que el niño nace tiene derecho a decir y expresar lo que le gusta o no. A las organizaciones les falta más presencia de mujeres y de niños y niñas. En el caso de las mujeres mapuche, pasa lo mismo. Hay numerosas organizaciones que hablan de mujeres, de mujeres mapuches sin mujeres mapuches de comunidades que vivan en los territorios. Sino que son otras personas que estudian sobre nosotras, que leen sobre nosotras y luego escriben y hablan por nosotras. De a poco ha cambiado, ya que hay más mujeres mapuches en estos espacios, somos pocas las que hablamos o somos invitadas a espacios. Esto se mueve mucho por la academia, que invita sin saber realmente quiénes son las organizaciones y qué hacen en sus territorios.

Las organizaciones, la academia deben hacerse cargo de esa falencia y comenzar a reflexionar sobre a quién están invitando a dialogar y qué voces son las que están visibilizando. Ya basta que hablen los abogados, los antropólogos, los psicólogos, sino que sean los protagonistas reales, creo que se tiene miedo de darle voz a los que viven las vulneraciones. Esto ayuda mucho a levantar la voz, a sanar las emociones y a entregar herramientas a los sujetos que han visto vulnerado sus derechos. Porque después nosotros nos vamos y esas personas quedan solas.

Yo quiero espacios que inviten a mujeres mapuche de territorio, que han vivido la militarización que han vivido el hostigamiento policial, para darle voz a ellas, no a mujeres que están viviendo en Santiago hablando y viendo por la tele, por teléfono o por whatsapp y después toman un discurso y lo hablan. Lo mismo para el caso de los niños y niñas.

Ese debe ser nuestro futuro, donde las voces son las de los protagonistas no de los expertos. Existe gente que ha hecho una carrera profesional hablando del pueblo mapuche, hablando de los niños sin estar presente con ellos.

DOCUMENTOS ANEXOS

Kiñeupe taiñ rakizuam nietuam kume az moñgen taiñ fuxa Lafken Mapu meu - Unamos nuestro pensamiento Mapuche para ejercer nuestro derecho al Lafken Mapu

DECLARACIÓN PÚBLICA VII CONGRESO LAFKENCHE BUDI 2020

Identidad territorial Lafkenche

En el marco del VII Congreso Lafkenche, los territorios integrantes de la Identidad Territorial Lafkenche, reunidos los días 17, 18 y 19 de enero de 2020 en el Budi, hemos definido como objetivo político, participar del Proceso Constituyente que el movimiento social chileno ha planteado como parte de las demandas que irrumpieron, a partir del estallido social surgido desde el 18 de octubre del 2019.

La contingencia actual nos interpela como Lafkenche, por ello decidimos adelantar nuestro Congreso y ser consecuentes con los planteamientos que hemos sostenido en los últimos 15 años: una NUEVA CONSTITUCIÓN que sea de carácter PLURINACIONAL e INTERCULTURAL, y que se elabore a través de una asamblea constituyente.

Hoy día las movilizaciones generadas por las injusticias y desigualdades sociales se vienen arrastrando desde la llegada de los españoles, la creación del Estado Chileno y los últimos 30 años en los que se instala con fuerza el modelo extractivista neoliberal, oprimiendo al pueblo chileno en su conjunto. Chile está en un nuevo contexto histórico, donde se abre al fin la posibilidad de cambiar la actual Constitución que permitió legalizar, naturalizar y consolidar el despojo y usurpación instalados en la dictadura, el que continúa hasta hoy.

En base a lo anterior, decidimos que si bien el acuerdo no incluye todo lo que quisiéramos, y tras discutir durante tres días sucesivos, hemos acordado participar activamente del plebiscito del 26 de abril del presente y en dicho acto cívico, marcar APRUEBO y CONVENCIÓN CONSTITUCIONAL.

La actual Constitución nos impide avanzar en el reconocimiento de nuestros derechos. Hoy se abre una posibilidad de generar cambios profundos para los pueblos originarios y de caminar junto con el pueblo chileno consciente y movilizado, hacia una nueva relación.

Hoy nos sumaremos al proceso constituyente sin renunciar a ninguno de los principios que nos han convocado históricamente. Por un lado, seguiremos luchando por la recuperación de las tierras, el mar y por la defensa de nuestro territorio y la protección del ITROFIL MOGNEN. Igualmente, nos mantendremos firmes en el compromiso, apoyo y defensa permanente con nuestros PRESOS POLÍTICOS MAPUCHE.

Acompañamos al pueblo chileno en sus demandas contra el Estado Chileno ya que, históricamente hemos sufrido los abusos de este sistema neoliberal. Nuestras comunidades viven una continua militarización de los territorios, por lo que conocemos el dolor que viven las familias chilenas que en este "despertar" han sufrido por los muertos, mutilados y torturados. La represión de la "primera línea" también la hemos vivenciado en carne propia y de manera permanente. Quién más que los mapuche han sido las y los que hemos estado "en la primera línea" de nuestras reivindicaciones, asumiendo todos los costos que ello implica. Violaciones, abusos, encarcelados y asesinados.

De igual forma agradecemos la valentía de los jóvenes que desafiaron a un estado explotador evadiendo el pago del metro, mostrando que no son treinta pesos sino treinta años, por lo que reconocemos su lucha y repudiamos la criminalización del movimiento estudiantil. Los mapuche y el resto de nuestros hermanos ya estábamos aquí cuando el estado comenzó a enajenar nuestras tierras y entregarlas a quienes hoy se creen dueños del país, por lo que conocemos esta relación de injusticia por más de 200 años, mismo tiempo que han criminalizado nuestras demandas.

En este país, los pobres siguen pagando los costos, que hasta hoy en Chile mantienen los privilegios de la oligarquía, la que avanza sin miramiento por sobre nuestro territorio y nuestra gente. Sin embargo, es indudable que quienes más se exponen en esta situación son las mujeres, las que en la mayoría de los casos cumplen el rol de hijas, madres, abuelas, trabajadoras y dirigentes, siendo doblemente oprimidas y discriminadas por ello.

Lamentamos profundamente la nueva militarización del Puelmapu en Lonquimay, quienes días atrás sufrieron lo que nuestros antiguos vivieron aquí en el Traitraiko, cuando el estado represor, de la mano de Tiburcio Saavedra, quemó sus ruka, despojándolos de sus bienes, sus animales y su territorio. Marrichiweu pu peñi, pu lamngen.

En estos días de encuentro hemos resuelto movilizarnos a nivel local, regional y nacional, con la finalidad de educar y contrarrestar la "política del terror" que los grupos conservadores que nos han oprimido están implementando. Estamos seguros que el proceso constituyente, puede dejarnos en un mejor lugar del que estamos, ya que nunca se ha tenido la posibilidad de elaborar con la ciudadanía una Nueva y Democrática Constitución.

Finalmente, nos mantendremos atentos y movilizados frente a los desafíos que conlleva este proceso constituyente. Invitamos a formar alianzas solidarias y recíprocas que permitan contar con una Nueva Constitución que sea elaborada por una Convención Constituyente, que nos encamine a recuperar los derechos de todos los pueblos oprimidos.

Kineupe taiñ rakizuam nietuam kume az moñgen taiñ fuxa Lafken Mapu meu

Así, unidos para tener un pensamiento común avanzamos y nos comprometemos con la vida y la libertad de nuestros territorios.

Tal como la vida, el mapuche siempre se reencuentra. Siguiendo estas palabras, los lafkenche nos convocamos y nos volveremos a reunir en el Territorio de Toltén en tiempos de Walung, febrero 2022.

Amulepe Taiñ Nutram, Amulepe Taiñ Dungu!

Territorios Mapuche Lafkenche de Arauco, Lebu, Cañete, Tirúa, Carahue, Budi, Trewako, Toltén, San Juan de la Costa, Osorno, Valdivia, Puerto Montt y Hualaihué.

Territorio Budi, 19 de enero de 2020.

Ta Iñ Xemotuam - Centro para la formación y desarrollo de la salud del pueblo mapuche

CORONAVIRUS Y MONOCULTURALIDAD; Las pandemias para los Pueblos Indígenas

Introducción

A través de este documento nos interesa proponer una reflexión crítica en torno a la situación actual de impacto mundial de la pandemia del Coronavirus o Covid – 19 y su relación con la vida y territorios indígenas, frente a la cual han quedado en evidencia una serie de situaciones que, a la hora de defender la vida humana, vienen a radicalizar la desigualdad y la inequidad entre poblaciones en torno a una forma civilizatoria que las promueve.

El posicionamiento desde donde nace esta reflexión es la organización/institución mapuche que conformamos y que tiene como principal propósito abordar temáticas relacionadas con el proceso salud-enfermedad de los pueblos indígenas con un sentido amplio de determinación social por medio del análisis y propuestas con perspectiva histórica que promuevan el desarrollo y bienestar de los pueblos indígenas desde nuestra territorialidad, cultura y devenir.

En Chile la existencia de los pueblos indígenas no es políticamente relevante; la elite gobernante, en sucesivos gobiernos, no los ha reconocido como sujetos colectivo de derechos y no ha demostrado intención de hacer esfuerzos profundos por generar políticas públicas que efectivamente transformen la situación de exclusión en que se encuentran desde la entronización del Estado chileno en sus territorios hace unos 140 años. Por el contrario, hemos asistido a un saqueo permanente de recursos materiales e inmateriales que se ha acelerado en las últimas décadas bajo el modelo capitalista neoliberal. Esta matriz civilizatoria, desde una lógica colonial, monocultural -y a nombre del "bien común" y del "desarrollo"- ha ido arrasando con los ecosistemas que nos sustentan en lo material, espiritual y cultural, donde se recrean relaciones con la alteridad no humana. Esta monoculturalidad occidental se ha expresado como una matriz cultural dominante a partir de la cual se acciona sobre el "otro" y no atiende a formas de ser y estar culturalmente distintas.

Esta forma de pensar ha estado presente en todos los ámbitos de la vida social; en el sistema educacional, en economía, ciencia, arte, y por supuesto en la imposición de un sistema hegemónico de salud basado en la racionalidad biomédica europea clinicalizada. Esta práctica ha ignorado toda otra forma distinta de concebir la corporalidad y los procesos vitales de salud-enfermedad-atención, el nacimiento y la muerte. Hoy en día ante la pandemia del Coronavirus, esta invisibilización ha quedado en evidencia en las informaciones y acciones preventivas sobre el mismo fenómeno hacia la población indígena, toda vez que se ignora la existencia de pueblos con formas propias de socialidad y vinculación frente a procesos vitales. En el caso mapuche se enfatiza el compartir afectos mediante alimentos, ceremonias, visitas, trabajo colectivo; el abordaje conjunto de desastres; prevención cotidiana de la salud, cuidado diario de recursos terapéuticos, diagnósticos familiares y comunitarios, entre otras formas de relacionamiento.

En tiempos de pandemia no hay en los grandes medios de comunicación, ni en las acciones y programas gubernamentales, estrategias de prevención que den cuenta de la relacionalidad y formas de vida indígena a las cuales se debiera atender para que los mensajes y estrategias tengan asidero en las prácticas de personas y familias. A pesar que desde los años 90 del siglo pasado se han desarrollado en nuestros países políticas y programas de salud para los pueblos indígenas –los que cuentan con representaciones locales- en la actualidad, frente a una de las agresiones sanitarias más evidentes de la historia contemporánea, observamos a estos organismos sin reacción oportuna ni estrategias para el mundo mapuche.

Este distanciamiento del discurso con la práctica sanitaria concreta es aún más grave al interior de los sistemas de salud locales y la atención primaria en comunidades indígenas, en particular cuando se asume un modelo de salud familiar comunitario con enfoque bio-psico-social que ha evidenciado su incapacidad de abordaje territorial y con pertinencia cultural a un mes de instalada la pandemia en nuestros territorios.

Cómo pensar la prevención del Coronavirus kuxan desde perspectivas que superen el monoculturalismo

Todas las culturas han desarrollado códigos de comunicación para hacerse entender. Estos pueden ser referidos a colores, formas, numerales, simbologías, o rituales. La lengua es uno de ellos. En estos términos, el monoculturalismo es la incapacidad de entender, aceptar y moverse con esas otras culturas y sus códigos.

Las sociedades y particularmente los Estados latinoamericanos han ido incorporando de manera etnofágica dichos códigos salvaguardando la racionalidad occidental, haciendo creer que los pueblos indígenas están representados en un imaginario nacional que las elites criollas han establecido. La acción estatal entonces se reduce, entre otras a las funciones política, económica y social; y mediante esta última vehiculizan políticas, programas sociales y de seguridad nacional. Todas estas colonizan al excluido por medio del monólogo estatal que disciplina no sólo bajo su racionalidad y saber-hacer, sino también mediante aspectos inofensivos de contenidos indígenas refuncionalizados que refuerzan una dominación más efectiva y "pertinente" en distintas esferas de lo nacional y público. Una de esas es el campo de la salud pública de los estados nacionales y sus expresiones multilaterales que se vigorizan en contextos de pandemias (OMS, OPS), donde se expresa

el lenguaje normativizado con el que trabajan y que luego adoptan los medios de comunicación para informar acerca de la pandemia, sus efectos, cuidados e implicancias desde la lógica biomédica y la vida occidental.

En tiempos de pandemia, en el que escribimos este texto, como organización no hemos visualizado ningún canal de comunicación, mensajes o material de prevención pensado y diseñado para la población mapuche y su forma de vida actual; tampoco para los otros ocho pueblos reconocidos en la Ley Indígena 19.253 vigente desde 1993.

En estos fenómenos mórbidos colectivos tan complejos como lo son las pandemias se pueden observar las prácticas concretas del estado expresado en su política sanitaria, mediante el cual los pueblos indígenas no figuran como poblaciones a quienes informar, co-laborar o accionar directa o específicamente sobre esta catástrofe y así evitar sobre morbimortalidad o bien estigmatizaciones que pueden derivar de un abordaje inequitativo e impertinente. En el caso del COVID-19, a un mes de decretada la cuarentena y estado de catástrofe, las familias mapuche rurales no comprendían en toda su dimensión los alcances de la pandemia. Para el estado, los métodos de prevención y la relación que podía tener el binomio campo–ciudad para el contagio son desconocidos y desatendidos. Del mismo modo, se desconocen sus consecuencias en la vida y salud de las comunidades donde nos encontramos con población envejecida y con innumerables "patologías de base". A estas circunstancias actuales, se suman las epidemias que se han asentado con anterioridad en las comunidades como lo son las enfermedades respiratorias, osteomusculares, hipertensión arterial, diabetes mellitus II, alcoholismo, suicidios y tuberculosis en las zonas costeras del Gülumapu (sur de Chile). Lo anterior, junto a la baja escolaridad hace a nuestras poblaciones altamente vulnerables.

En la realidad cotidiana del pueblo mapuche contemporáneo existe una relacionalidad necesaria para la constitución de la persona en el amplio sentido del término, es decir, el che (persona) como tal. El che en su sentido amplio es quien revitaliza relaciones con sus vecinos y entorno (lof), con la familia que está pendiente de lo que pasa en su lof y con la salud de sus miembros, quien se apoya de las y los demás y puede vivir en comunidad. Es por ello que no es raro que en plena pandemia declarada en los diferentes territorios se seguían realizando fiestas culturales familiares, juegos, rituales masivos como si efectivamente no hubiera ningún peligro en ello toda vez que las alertas y el mensaje de prevención y alcances prácticos del desarrollo del contagio y enfermedad aún se desconocían. En efecto, en estos espacios se recrea en toda su expresión nuestra socialidad, nuestra relacionalidad, nuestros afectos, mediante comida, bebida y conversación.

El poyewün (acto de demostrar afecto y respeto a los demás por medio de alimentos) es central en la cotidianeidad y en la formalidad mapuche; el mensaje para la prevención por lo tanto debe incluir este aspecto. Como también se deben articular estrategias de prevención que contemplen distintos niveles, si bien el personal y familiar son imprescindibles, también lo es el nivel organizacional, sea tradicional o funcional y sus formas de liderazgo, puesto que muchas de las practicas indígenas, se organizan en este formato y permitirían a los equipos de salud desplegar estrategias de vacunación, establecer mensajes preventivos, identificar canales de comunicación cotidianos, entre otros. Allí están los espacios, estructuras y agentes que pueden devenir en la prevención y contención real si es que se les dirige información de forma eficaz y realmente pertinente.

Hoy en día, toda la información que circula en el contexto nacional chileno y los territorios indígenas está pensada desde la racionalidad wigka (chilena) y no considera las diferencias socioculturales que existen en la región ni en el país. Las pocas iniciativas que se han conocido han sido esfuerzos individuales de personas y organizaciones mapuches que trabajan en salud y que han logrado dimensionar la implicancia de esta enfermedad para nuestra gente a partir de la consideración de la práctica social concreta, cuestión que la política estatal, en su afán muticulturalista ligth y folklorizante, no considera en las prácticas.

En las comunidades mapuche existen distintas dinámicas socio culturales que relacionan el mundo mapuche con el mundo wigka de la ciudad; hay personas jóvenes, profesionales, comerciantes, productores, crianceros, agricultores y obreros; también agentes que dinamizan la cultura interna como los gütamchefe (traumatólogos), bawehtuchefe (agentes médicos), gijatufe (personas que encabezan rituales), logko (líderes tradicionales), werken (mensajeros), machi (principal agente medicinal), gehpiñ (líderes espirituales), palife (jugadores de palin), kalku (brujos/as); además de ancianos, ancianas, personas adultas que son en gran número hablantes del mapuzugun por excelencia, que responden a una dinámica social, cultural desde una racionalidad propia del mapuche rakizuam (pensamiento mapuche).

¿De qué manera podemos llegar a esta población, como a los demás? ¿Será con el mismo mensaje monológico, uniformador, asimilacionista, integrador? O efectivamente ¿requerimos generar mensajes desde otros códigos?

Internamente y frente a esta pandemia apostamos a generar información, mensajes relacionales usando el bagaje de códigos propios de la cultura mapuche que hagan sentido en la población, que puedan impactar desde la racionalidad ancestral; desde la propia voz, como también de aquellas otras que coexisten y que tampoco escucha el sistema. Enalteciendo el método propio del pueblo indígena, reconociendo sus propias formas de codificar y decodificar los mensajes. Entendiendo que además subsisten otros códigos de personas jóvenes que vienen recuperando y difundiendo el mapuzugun, así como estilos propios que mantienen sectores rurales, campesinos y también urbanos.

Percepción de la enfermedad

Desde el mundo más profundo de los mapuche, este fenómeno pandémico se puede entender un gran proceso de crisis civilizatoria que está anunciado desde diferentes espacios de la espiritualidad indígena. Las enfermedades, la muerte, la trasformación social está advertida y soñada desde la dimensión espiritual que nuestros diferentes agentes espirituales nos han ido conversando; por ejemplo nuestros machi en sus estados de küymin (estado alterado de conciencia, comúnmente llamado "trance") han anunciado tiempos de enfermedades y hambrunas que asolaran los/as mapu (espacios, territorios), lo que junto a señales del ecosistema como lo fue el florecimiento del colihue o rügi en mapuzugun (chusquea quila), prevén un ciclo de conflictos y malas experiencias, plagas incluidas (ratones) por lo

que muchas familias se ocuparon de sembrar y cultivar lo suficiente para poder tener abastecimiento de cereales para estos tiempos.

Estos ciclos catastróficos incluyen enfermedades o kuxan, que en el momento actual se nos presentan con características epidémicas que afectan a mapuche y no mapuche. El hecho de que la pandemia de COVID-19 se inscriba como parte de un ciclo catastrófico más amplio es clave para poder abordar la comprensión de dicho fenómeno colectivo. El pueblo mapuche situado en el Gülumapu (sur de Chile) ha sido afectado por epidemias artificiales desde la llegada del conquistador hasta la instalación del estado en sus territorios. La comunicación monocultural sobre el COVID-19 hace un mes de iniciado la pandemia fue visto desde un punto de vista mapuche, como un fenómeno del mundo wigka no mapuche, que afecta a la ciudad, a personas que viven en formas de reproducción social urbana capitalista. Las comunicaciones desde la política de salud apuntaban a un padecimiento colectivo que residía en la ciudad, en personas que viajan y no indígenas, y por cierto, reducido a un proceso biológico.

De hecho, la enfermedad o kuxan entre los pueblos indígenas, particularmente entre los mapuche, se constituye en un fenómeno que no es puramente biológico, sino consecuencia última de un conjunto de actos que la desencadenan y que la explican. En un sentido colectivo, la pandemia de COVID-19 sería síntoma de un ciclo catastrófico y crisis civilizatoria más amplia. Por todo ello, al menos las respuestas y métodos de cuidados y de prevención deberían considerar dimensiones diferentes que están incorporadas desde el mapuche rakizuam (pensamiento propio).

Desde la perspectiva mapuche los kuxan (enfermedades) son desequilibrios que afectan las diferentes dimensiones del che (persona), pueden afectar el püjü (lo espiritual) generando diferentes efectos. En otro momento puede ser afectado el rakizuam (el pensamiento), como también el ragichegen (la dimensión social), o directamente el kalül (cuerpo). Entendido así los kuxan pueden ser originado desde los propios che, como por sus relaciones con las otras vidas o producto de una situación histórica del grupo del que se proviene o por efecto de un proceso mayor en donde el kuxan es generado por terceras personas.

Dicho esto, es imposible abordar el COVID-19 solamente en su dimensión biológica o del kalül, dejando de lado el lugar que tiene la pandemia en un escenario agresor y civilizatorio más amplio, que en el mundo indígena se relaciona con hambrunas, plagas y conflictos sociales que exceden el desarrollo del virus en el huésped sobre el cual se enfoca la acción gubernamental. Por lo mismo la comprensión-prevención-acción debe apuntar a estas dimensiones y de qué manera se comprende y entiende el fenómeno mórbido colectivo en la espiritualidad, en la relación comunitaria y contextual que vive el ser mapuche, en el pensamiento y racionalidades de la persona en sociedad, así como en el cuerpo y su complejidad. El sistema al no conocer estos códigos y lógicas, debe al menos complementar su quehacer con la participación de los pueblos que tienen estos dominios. Obviarlos, tal y como ha sido la tónica hoy, sólo allana el desastre "sanitario" del cual se habla.

A Modo de Conclusión. Urge superar el monoculturalismo sanitario.

El tema que planteamos no es trivial, no es antojadizo, es poner en evidencia la impertinencia del sistema de salud chileno y su negligencia para abordar un problema tipificado de biológico pero de comprensión y alcances multidimensionales ignorados hacia el mundo indígena. Un sistema que ignora en la práctica los fenómenos asociados al proceso salud/enfermedad/atención vinculados a la pandemia en el mundo mapuche actual, tales como la sequía, la zoonosis, las enfermedades crónicas no transmisibles, el alcoholismo, la tuberculosis, la violencia, la baja escolarización, el aislamiento y los problemas de comunicación; no hace sino sumar a la sobremortalidad de la población mapuche respecto de la población no indígena en Chile. Si a eso sumamos la pérdida temporal de la dimensión de persona que implica el confinamiento total para el mundo mapuche, estamos frente a una práctica etnocida flagrante.

La pandemia muestra nuevamente una política instalada de negación e invisibilización de las diferencias socioculturales pre-existentes en el país; una suerte de prepotencia hegemonizadora de la cultura oficial, la cultura aceptada, enarbolada y enseñada desde la violencia epistémica y ética en las escuelas de formación médica y de salud pública oficial.
No sólo la pandemia del covid-19 mata, también mata el monoculturalismo expresado en la confinación y aislamiento sociocultural incomprendido por las familias mapuche rurales; mata el uniformamiento biomédico de un padecimiento inscrito en dimensiones más amplias; y de la interpretación de un ciclo agresor a la salud que la saque de la circunscripción bio-psico-social que reduce el fenómeno a un virus y su tratamiento hospitalocéntrico. Existen muchas formas de muerte, no sólo la biológica, también la muerte social y cultural, aquella que los estados cometen permanentemente en contra de los Pueblos Indígenas cada vez que los invisibilizan, niegan, ocultan.

Es hora de confrontar la monoculturalidad y enrostrarle su prepotencia e ignorancia con la que argumenta su avasallamiento permanente sobre los "otros" dentro del espectro estatal. Que esta pandemia contribuya al desnudamiento de la precariedad sociocultural con la que se viste la sociedad hegemónica. Los derechos establecidos y ganados con tanto sacrificio no pueden quedarse sólo en el plano retórica en los escenarios internacionales, OIT, ONU, OEA, OMS-OPS. Es por ello que continuaremos exigiendo al Estado, a la institucionalidad responsable, la obligación de avanzar en políticas de salud efectivas, relacionales, participativas, consultadas y basadas en evidencias probadas; y que se construyan desde la pluralidad médica, como desde los pluriversos presentes en los territorios ocupados por los Estados Nacionales.

Evitemos una vez más, como tantas otras veces, la muerte de numerosas personas, entre ellos, ancianas y ancianos, jóvenes, niños y niñas indígenas. Muchas y muchos de quienes fallezcan ni siquiera sabrán con exactitud qué fue lo que pasó, cómo se contagió, cómo se desarrolló ese mal que contrajo. O bien tampoco lograrán entender el confinamiento, el que torna a la vida indígena indigna de ser vivida. ¿No es acaso esta otra forma de genocidio?

MAPUCHE: UN PUEBLO EN LUCHA

Cal y Canto

“Los pensamientos y quehaceres aquí presentados pueden llegar a ser muy sugerentes para los debates que se avecinan. Hoy, en medio de una pandemia, son muchos los que se cuestionan sobre el modelo de desarrollo capitalista y sus consecuencias, lo cual abre un campo de oportunidades para repensar lo que entendemos como vida digna, en términos individuales y colectivos. Las sociedades indígenas, y el pueblo mapuche en particular, poseen una concepción del mundo, reunida en diversas categorías movilizadoras y prácticas comunitarias, que puede enriquecer estos debates presentes y futuros, particularmente en nuestro país que se apronta a múltiples discusiones constituyentes.

Así, esperamos que la publicación de esta revista les permita conocer parte de la historia y el presente del movimiento mapuche, de sus ideas y prácticas concretas para un buen vivir, las cuales se pueden traducir posteriormente en concepciones políticas comunes para los debates venideros. Porque, en definitiva, el país que viene emergiendo desde el 18 de octubre tiene un manifiesto cariz plurinacional, deseamos ser un aporte en ese caminar.”

TALLER DE ANÁLISIS DE MOVIMIENTOS SOCIALES

CCFD TERRE SOLIDAIRE
ecco educación y comunicaciones
PLATAFORMA MERCOSUR SOCIAL Y SOLIDARIO